



# Jahrbücher

für

# speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

**Dr. Ludwig Noack.**

---

**ZWEITER JAHRGANG.**

*Viertes Heft.*

---

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1847.

# Inhalts-Verzeichniss.

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie"* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Althaus, C., in Berlin
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
*Berner in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
*Boumann in Berlin
Carriere in Giessen
*Cieszkowski, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim
Dalmer in Halle
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Herrenburg bei Stuttgart
*Förster in Berlin
Formstecher in Offenbach
Fortlage in Jena
Frauenstädt in Kreuznach
*Gabler in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
Gladisch, dermalen in Halle
*Glaser in Berlin
*Grossheim in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Haym in Halle
Heffter in Brandenburg
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Holberg in Berlin
*Hotho in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kahle in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, E., in Minden
Kapp, Fr., in Hamm
Karsten, C. L., in Berlin
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Lafaurie in Jena
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
*Lette in Berlin
Lindemann in München
Lintz in Berlin
*Märcker in Berlin
Märklin in Heilbronn
*Mätzner in Berlin
Marbach in Leipzig
Matthies in Greifswald
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
Mendelssohn, A., in Paris
*Michelet in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Nees von Esenbeck in Breslau
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
*Puttkammer, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Reuschle in Stuttgart
Röse in Basel
Röstell in Marburg
Röth in Heidelberg
*Rötscher in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge in Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
*Schmidt, Al., in Berlin
*Schmidt, Ed., in Berlin
Schmidt, Reinh., in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
*Schulze, A., in Berlin
*Schultz, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Stahr in Oldenburg
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
*Temler in Berlin
Ulrici in Halle
*Vatke in Berlin
*Viebahn, v., in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Bern
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zimmermann, G., in Worms
Zschiesche in Halberstadt.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und Al. Schmidt, an den Jahrbüchern vertreten lässt.

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie“* erscheinen in diesem Jahre in sechs Heften à circa zwölf Bogen, alle zwei Monate eines, so dass dieselben zusammen einen Band von mindestens zweiundsiebenzig Bogen bilden.

Titel und Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert.

Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 12 Gulden oder 7 Thaler gestellt ist.

Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Jede solide Buchhandlung inner- und ausserhalb Deutschland's übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

---

## ☞ Zur gefälligen Beachtung.

*Da der Unterzeichnete seinen bisherigen Aufenthaltsort Worms verlassen und sich für die nächste Zeit nach Oppenheim begeben hat, so bittet derselbe, für fernere Sendungen, wofern dieselben nicht* **franco zur Post** *an ihn befördert werden können, den* **Weg des Buchhandels** *und die Adresse der* **C. W. Leske'schen Verlagsbuchhandlung in Darmstadt** *zu wählen.*

**Oppenheim** in Rheinhessen, den 1. Mai 1847.

Die Redaction der Jahrbücher für speculative Philosophie.

Dr. **Ludwig Noack.**

## XXXII.

# Ueber Idealismus und Realismus.

Ein philosophisches Gespräch.*)

Von

**F. H. Kornbeck,**

in Marbach.

---

Franz. Ich komme diessmal, mein lieber Freund, mit einem besonderen Anliegen zu Dir. Du weisst, dass ich mich seit einiger Zeit in der Philosophie umgesehen habe. Meine sonstigen empirischen Studien konnten einen gewissen Drang, auf die letzten Quellen alles Erkennens zurückzugehen, in mir nicht unterdrücken. Jedoch kannst Du Dir denken, wie schwer es mir wird, mich auf diesem Gebiete zurechtzufinden. Darum bitte ich Dich, mir, wenn irgend noch etwas aus mir zu machen ist, behilflich zu sein. Und zwar wünschte ich, dass Du mir vorerst, ohne viel Rücksicht auf andere Meinungen zu nehmen, das auf eine für mich zugängliche Weise mittheiltest, was Du selbst für das Wahre hältst, da ich weiss, dass Du in diesem Gebiete zu Hause bist.

Albert. Da ich ein reines Interesse für die Erkenntniss bei Dir voraussetze, so werde ich mit Vergnügen thun, was in meinen Kräften steht, um Dich in's Klare zu setzen.

---

*) Die Leser dieser Jahrbücher bedürfen wohl kaum der ausdrücklichen Bemerkung, dass der Verfasser die Grundgedanken dieses Gesprächs der im ersten Heft des ersten Jahrgangs dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlung: „Ueber das Prinzip der Philosophie und die Idee des Systems der Willensbestimmungen, von Prof. Reiff in Tübingen," verdankt. Anm. d. Verf.

Fr. Damit Du wissest, wo Du mich anzufassen habest, will ich Dir sogleich gestehen, dass mir als das Wunderlichste an der gegenwärtigen Philosophie die Behauptung vorkommt, die sie an ihre Spitze stellt, dass nämlich aller Inhalt des Wissens aus dem Wissen selbst zu schöpfen sei. Sie will, das Bewusstsein solle nur in sich hineinblicken, um die wirkliche Welt, die doch ausser ihr ist, zu erkennen. Ich für meinen Theil habe mich noch nicht von der Ansicht losmachen können, dass wir, um die Dinge zu erkennen, uns an die Dinge selbst wenden müssen. Ich meine, die Erfahrung sei die Quelle der Erkenntniss.

A. Gut! Lass' uns vor allem die Frage feststellen, um welche es sich für jetzt unter uns handeln soll. Wir wollen jetzt nicht unmittelbar auf die Erkenntniss der Dinge losgehen, sondern das wollen wir untersuchen, auf welchem Wege wir zur Erkenntniss gelangen. Mit der Beantwortung dieser Frage betreten wir die Schwelle der Philosophie, denn in ihr handelt es sich ebenso um die richtige Art und Weise des Erkennens, als um das Erkennen selbst.

Also Du glaubst, um zu erkennen, müsse man sich an die Erfahrung halten?

Fr. Erkennen heisst wissen, was die Dinge sind; daraus scheint mir ganz von selbst zu folgen, dass wir die Dinge in unser Bewusstsein aufnehmen müssen, wie sie sind, wie sie sich selbst uns zu erkennen geben, und dass wir uns vor nichts mehr zu hüten haben, als von dem Unsrigen etwas dazuzuthun.

A. Was Du sagst, lautet ganz verständig; auch wird sich kein Mensch einfallen lassen, die Erkenntniss irgend eines bestimmten Dinges oder einer Summe von Dingen rein aus seinem eignen Kopfe herauszuspinnen. Die Erkenntniss des Wirklichen bleibt Sache der Erfahrung. Aber bedenke doch, dass die Erfahrung gar nicht bloss aus dem besteht, was uns die Sinne geben, sondern dass noch dazu als ein ebenso wesentliches Element das Denken, der Verstand kommt. Wenn Du irgend ein Gebiet des Wirklichen erkennen willst, so begnügst Du Dich nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung der einzelnen Erscheinungen, sondern Du willst auch den Zusammenhang derselben erkennen, Du willst das Viele, welches Dir die Sinne geben, als Einheit denken. Diese Einheit willst Du nicht als eine willkürlich von Dir ersonnene, sondern als die Ein-

heit haben, durch welche die Dinge selbst unter sich verknüpft sind. Gleichwohl geben Dir die Dinge durch die Sinne, durch welche Du doch allein in unmittelbarer Berührung mit ihnen stehst, wie schon Hume lehrt, von jener Einheit nichts zu erkennen. Du selbst vielmehr verknüpfst das wahrgenommene Mannigfaltige zur Einheit. Dein Verstand nimmt die Begriffe, durch welche er das Mannigfaltige zur Einheit verknüpft d. h. denkt, wie die Begriffe von Ursache und Wirkung und dergl., lediglich aus sich selbst. Offenbar darf also derjenige, welcher die Erkenntniss aus der Erfahrung schöpfen will, nicht so ohne Weiteres zugreifen und sagen: ich nehme die Dinge, wie sie sind, wie sie sich mir selbst geben, da sich zeigt, dass er ein wesentliches Element der Erkenntniss nicht von den sinnlich wahrgenommenen Dingen selbst, sondern aus dem Verstande nimmt, der mit den Dingen selbst gar nicht in einer solchen unmittelbaren Berührung steht, wie die Sinne. Es würde sich also zuerst um die Frage handeln, mit welchem Rechte der Verstand die sinnlich wahrgenommenen Dinge unter sich zur Einheit verknüpft und diese Einheit für eine nicht bloss subjective, ihm angehörige, sondern für eine objective, in den Dingen selbst liegende ausgibt.

Fr. Wie wäre aber das wohl anzufangen? Da wir die Dinge selbst nur durch die Sinne wahrnehmen, die uns von ihrem Zusammenhang unter sich nichts sagen, so möchte es eine höchst schwierige Aufgabe sein, die Verknüpfung der Dinge durch den Verstand zu vergleichen mit derjenigen Verknüpfung, in welcher sie in Wirklichkeit unter einander stehen, um herauszubringen, ob die erstere der letzteren entspricht.

A. Jedenfalls siehst Du, dass die Untersuchung, ob die Verknüpfung des Verstandes der wirklichen Einheit der Dinge unter sich entspricht oder nicht, nicht auf die Erfahrung gegründet werden kann, da diese uns darüber nichts sagt. Wie der Verstand ohne alle Erfahrung rein aus sich selbst sein Recht nachzuweisen vermöge, den von ihm unabhängigen Dingen die Gesetze ihrer Verknüpfung unter sich vorzuschreiben, lassen wir jetzt dahingestellt, genug dass wir wissen, die Erfahrungserkenntniss beruhe keineswegs selbstständig auf sich, sondern bedürfe einer höheren Begründung, welche ihr nur der Verstand aus sich selbst, absehend von aller Erfahrung, geben kann.

Fr. Ich sehe das ein. Ist aber das Recht des Verstandes, seine Begriffe auf die Wirklichkeit anzuwenden, nachgewiesen; so scheint mir nichts mehr im Wege zu stehen, um geradezu mittelst der Erfahrung auf die Erkenntniss des Wirklichen loszugehen.

A. Du denkst dir die Sache ohne Zweifel so, dass der Verstand bloss die Form der Erkenntniss, eben die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit aus eignen Mitteln hergebe, den Inhalt aber, die mannigfaltig bestimmten Dinge, die zur Einheit verbunden werden sollen, aus der sinnlichen Wahrnehmung hole.

Fr. So denke ich mir's allerdings.

A. Du hältst also den Ursprung des Inhalts unserer Erkenntnisse aus der sinnlichen Wahrnehmung für unzweifelbar gewiss?

Fr. Ein Zweifel darüber scheint mir unzulässig. Der Augenschein, das Evidenteste, was es gibt, würde ihn alsbald widerlegen. Wie kann ich z. B. bezweifeln, dass die Gewissheit, hier ein Buch vor mir zu haben, mir eben durch den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand selbst gegeben und keineswegs aus meinem Denken geschöpft ist? Wie kann ich mich überreden, durch irgend ein Räsonnement aus mir selbst heraus jene Gewissheit zu bekommen?

A. Erlaube mir, dass ich die Sache allgemein fasse. Unter dem Inhalt der Erkenntniss verstehst Du die Dinge, die Du mittelst Deiner Sinne als wirkliche wahrnimmst. Unter einem Ding verstehst Du ein Etwas, das ausserhalb Deines Bewusstseins und ganz unabhängig von demselben vorhanden ist; es ist vorhanden, Du magst davon wissen oder nicht.

Fr. Diess ist meine Meinung.

A. Nun ist die Frage, ob Du die Gewissheit von dem Vorhandensein solcher Dinge ausser Dir rein aus der sinnlichen Empfindung nimmst. Wenn der Verstand etwas dazu beitrüge, so käme Dir jene Gewissheit nicht allein durch die Dinge selbst zu; denn dieser steht ja mit den Dingen selbst in keiner unmittelbaren Berührung; er hört, sieht, greift sie nicht; er denkt sie bloss aus sich selbst. Wir müssen also den Verstand von der sinnlichen Empfindung ganz absondern, um zu sehen, ob uns die Gewissheit vom Vorhandensein der Dinge ausser uns bloss durch die Sinne zu Theil wird. Zum Verstand gehört aber auch das Selbstbewusstsein; denn dass Du Deiner selbst bewusst bist als eines Ich, das hast Du nicht durch die Empfindung, sondern durch den Verstand. Wir müssen

also auch das Selbstbewusstsein von der Empfindung absondern. Wie nun? Weisst Du durch diese letztere allein, ohne das Selbstbewusstsein zu Hilfe zu nehmen, dass Dinge ausser Dir sind?

Fr. Aber ich sehe ja doch mit meinen Augen, dass dieses Buch, ein für sich bestehender Körper, ausser mir da ist, und wenn ich mich von ihm wegwende, so kann mir jeder Andere, der es sieht, sagen, dass es da ist, ohne dass ich es sehe.

A. Ganz wohl. Du siehst das Buch als ein von Dir gänzlich verschiedenes, für sich bestehendes Ding ausser Dir. Es kommt nur darauf an, zu erfahren, wodurch Du diese Gewissheit hast. Hast Du nicht, indem Du sagtest, Du sehest das Buch als ein für sich bestehendes Ding ausser Dir, gänzlich vergessen, Dein Selbstbewusstsein bei Seite zu lassen und bloss auf deine sinnliche Empfindung zu sehen? Wie kommst Du denn dazu, zu sagen, das Ding sei ausser Dir? Doch nur dadurch, dass Du es von Dir selbst unterscheidest. Um es von Dir selbst zu unterscheiden, musst Du Deiner selbst bewusst sein. Du sollst aber Dein Selbstbewusstsein ganz bei Seite lassen und mir sagen, ob Du dann noch von dem Ding ausser Dir weisst.

Fr. Das heisst: ich soll die Unterscheidung meiner selbst von dem Ding ausser mir gänzlich unterlassen; wie kann ich da noch von einem Ding ausser mir wissen?

A. Richtig. Du sollst aufhören, Dich selbst zu unterscheiden von dem Ding ausser Dir, und darauf merken, was Dir die blosse Empfindung sagt.

Fr. Sie kann mir natürlich, wenn ich von jener Unterscheidung ganz absehe, nichts sagen von etwas ausser mir. Ich bezweifle jedoch sehr, dass der Empfindung die Unterscheidung des empfindenden Subjects von dem empfundenen Object gänzlich fehlen sollte.

A. Ich will das auch nicht behaupten. Ich gebe zu, dass schon in der Empfindung bis auf einen gewissen Grad das Selbstbewusstsein sich regt. Aber sage mir; für was hältst Du die in der Empfindung enthaltene Unterscheidung des empfindenden Subjects von dem empfundenen Gegenstand, worin eben das Selbstbewusstsein besteht?

Fr. Für eine Thätigkeit des empfindenden Subjects.

A. Uebt es diese Thätigkeit von sich selbst aus, oder ist sie ihm etwa durch den empfundenen Gegenstand gegeben?

Fr. Ich denke, eine Thätigkeit, die ich ausübe, ist mir in keinem Falle irgendwoher gegeben, sondern ich übe sie von mir selbst aus. Aber was soll daraus folgen?

A. Nichts Anderes, als dass wir nicht durch die Dinge selbst die Gewissheit von ihrem Vorhandensein ausser uns empfangen, sondern uns rein aus uns selbst herausbilden, vermittelst der Unterscheidung unserer selbst von den Dingen, vermittelst des Selbstbewusstseins, von welchem Du zugegeben hast, dass ohne dasselbe jene Gewissheit nicht möglich sei.

Fr. Nun wahrlich, Du scheinst mir einen gewaltigen Sprung in Deinen Folgerungen zu machen. Ich gebe zu, dass ohne Selbstbewusstsein kein Bewusstsein von Dingen ausser uns möglich ist. Daraus folgt aber von Weitem noch nicht, dass das Selbstbewusstsein das Bewusstsein von Dingen ausser uns aus sich erzeuge ohne Beihilfe der Dinge selbst. Das Selbstbewusstsein sagt mir, dass ich selbst bin, durchaus aber nicht, dass Dinge ausser mir sind. Damit ich das Letztere wisse, müssen sich die Dinge selbst mir präsentiren.

A. Wohl. Sehen wir zu, wie sie das beginnen.

Fr. Sie werden wohl nicht viel dabei zu thun haben; es ist bloss nöthig, dass sie sich ruhig vor das Selbstbewusstsein hinstellen, so wird dieses sie schon bemerken.

A. Meinst Du? Aber hast Du nicht vorhin gesagt, das Selbstbewusstsein belehre uns zunächst nur darüber, dass wir selbst sind. Es muss also seiner Natur nach bloss auf sich selbst gerichtet sein. Dann aber bedarf es für dasselbe einer bestimmten Veranlassung von aussen, um aus sich herauszugehen und auf die Dinge zu merken.

Fr. Du magst Recht haben. Wenn das Selbstbewusstsein nicht seiner eigenen natürlichen Richtung gemäss aus sich heraus auf die Dinge geht, so werden wohl diese selbst ihm von aussen einen Anstoss geben müssen, damit sie von ihm bemerkt werden. Daher sagt man auch, die Dinge machen einen Eindruck auf das Bewusstsein, in Folge dessen sie von diesem wahrgenommen werden.

A. Richtig. Aber was müsste nun von Seiten des Selbstbewusstseins stattfinden?

Fr. Nun, es wird auf den erhaltenen Eindruck hin aus sich herausgehen.

A. Nur nicht so rasch! Vorerst handelt sich's darum, dass das Selbstbewusstsein den Anstoss wirklich erhalte. Es ist damit noch nicht geschehen, dass der Anstoss von den Dingen ausgeht; er muss auch in das Selbstbewusstsein eindringen; er muss ein Anstoss für das Selbstbewusstsein sein.

Fr. Freilich, das Selbstbewusstsein muss bemerken, dass es einen Anstoss erhalten hat; erst dann kann es sich veranlasst sehen, aus sich herauszugehen.

A. Ganz gut. Halte nur diess fest, dass das Selbstbewusstsein den Anstoss als einen von aussen kommenden bemerken muss; denn würde es auf die Richtung, von welcher der Anstoss kommt, gar nicht achten, so könnte es durch denselben nicht zum Aussichhinausgehen veranlasst werden.

Fr. Nichts scheint mir natürlicher.

A. Nun aber merke wohl auf! Würde das Selbstbewusstsein den Anstoss erhalten, ohne ihn zu bemerken, so wäre derselbe kein Anstoss für das Selbstbewusstsein; es wäre, wie wenn ein Ding auf ein anderes bewusstloses Ding einen Druck ausgeübt hätte. Dass der Anstoss ein Anstoss für das Selbstbewusstsein ist, ist bedingt durch das Bemerken desselben von Seiten des Selbstbewusstseins; folglich kann das Bemerken des Anstosses von Seiten des Selbstbewusstseins nicht erst durch den Anstoss bewirkt werden, sondern es muss ganz unabhängig vom Anstoss und gleichzeitig mit ihm im Selbstbewusstsein erfolgen. Das Bemerken des Anstosses als eines von aussen kommenden setzt aber offenbar eine Richtung des Selbstbewusstseins aus sich hinaus voraus. Diese Richtung aus sich hinaus empfängt das Selbstbewusstsein nach dem Gesagten nicht durch den Anstoss, sondern es hat dieselbe unabhängig von ihm rein aus sich selbst heraus. Das Selbstbewusstsein hat eine Richtung aus sich hinaus, heisst aber nichts anderes als wissen, dass etwas ausser uns ist. Dass Dinge ausser ihm sind, das erfährt also das Selbstbewusstsein nicht durch die Dinge selbst, sondern es ist dessen durch sich gewiss.

Fr. Deine Gedankenreihe ist etwas subtil und verwickelt. Wolltest Du mir die Sache nicht auf einfachere Weise deutlich machen?

A. Ich will's versuchen. Nach Deiner Annahme bedarf das Selbstbewusstsein eines Anstosses von aussen. Diess setzt offenbar

eine Empfänglichkeit für einen solchen Anstoss auf Seiten des Selbstbewusstseins voraus.

Fr. Das gebe ich ohne Bedenken zu.

A. Die Empfänglichkeit wird also nicht erst durch den Anstoss im Selbstbewusstsein hervorgebracht, sondern muss unabhängig von demselben darin vorhanden sein?

Fr. Zugegeben!

A. Hätte nun das Selbstbewusstsein nicht, unabhängig vom äusseren Anstoss, rein durch sich selbst eine Richtung nach aussen, wäre es dann empfänglich für den Anstoss?

Fr. Gewiss nicht. Aber wolltest Du mir daraus folgern, das Selbstbewusstsein, durch seine, ihm allerdings ursprünglich eigene Richtung nach aussen, erzeuge rein aus sich selbst die Gewissheit von Dingen ausser sich; so würde ich entgegnen, mit der dem Selbstbewusstsein eigenen Richtung aus sich hinaus sei zwar die Möglichkeit gegeben, ein Ding als ein äusseres wahrzunehmen, keineswegs aber die wirkliche Wahrnehmung und Gewissheit eines äusseren Dinges.

A. Diese Verwahrung wird jene Folgerung dennoch nicht abwehren können. Das Subject, dem wir die Richtung nach aussen zuschreiben, ist das Selbstbewusstsein; es ist also eine Richtung des Bewusstseins, des Wissens, von der wir reden. Durch die Richtung des Bewusstseins ist der Gegenstand desselben bestimmt. Der Gegenstand des nach aussen gerichteten Selbstbewusstseins ist also das, was ausser dem Ich ist, die Aussenwelt, die Welt der Dinge.

Fr. Du erschleichst die Hauptsache. Wenn ausserhalb des Bewusstseins nichts ist, so kann es auch, obgleich nach aussen gerichtet, nichts wahrnehmen. Die Bedingung bleibt also immer dieselbe, dass dem nach aussen gerichteten Bewusstsein ein Ding als ein daseiendes gegeben sei.

A. Verstehe doch recht, was wir eigentlich wollen. Nicht wahr, es handelt sich unter uns nicht darum, auf welchem Wege wir zum Bewusstsein irgend eines einzelnen Dinges ausser uns gelangen, sondern darüber wollen wir in's Klare kommen, was für einen Ursprung unser Bewusstsein von einem Sein ausser uns überhaupt habe?

Fr. Allerdings.

A. Nun bemerke doch, was das heissen will, das Bewusstsein sei aus sich hinausgerichtet. Nichts Anderes kann ja diess bedeuten als, das Subject habe das Bewusstsein von dem Aeusseren überhaupt, von einem Sein, das ausser ihm ist. Folglich hat es durch seine blosse Richtung nach aussen schon die Gewissheit, dass es überhaupt etwas Aeusseres gibt.

Fr. Nun gut. Lasse mich das Gesagte noch einmal kurz zusammenfassen. Ich habe die unabhängig vom äusseren Anstoss im Selbstbewusstsein vorhandene Empfänglichkeit für denselben zugegeben. Die Empfänglichkeit setzt voraus eine Richtung des Bewusstseins nach aussen; diese aber enthält oder ist vielmehr selbst schon das Bewusstsein der Aussenwelt. Daraus würde folgen, dass das Bewusstsein ganz unabhängig von einem äusseren Anstoss von der Aussenwelt wüsste. Dann aber würde ja der äussere Anstoss und mit ihm wohl die ganze sinnliche Wahrnehmung überflüssig. Das scheint mir doch zu weit zu gehen. Zudem habe ich noch ein Bedenken, mit welchem ich jedoch erst dann herausrücken will, wenn Du mir jenes erstere gelöst hast.

A. Ich kann es erwarten. In Beziehung auf das erstere aber gestehe ich Dir einen Theil Deiner Folgerung mit aller Bereitwilligkeit zu. Wir haben von einem äusseren Anstoss nur unter der Voraussetzung gesprochen, dass das Selbstbewusstsein den Weg aus sich heraus nicht selbst finde und daher einer Veranlassung und gleichsam eines Wegweisers zum Aussichherausgehen bedürfe. Nun haben wir aber gesehen, dass diese Voraussetzung sich selbst aufhebt, und das Bewusstsein, wenn es überhaupt auf die äusseren Dinge sich herauszuwenden im Stande sein soll, diese Richtung nach aussen unabhängig von einer Einwirkung der Dinge ursprünglich in sich selber haben muss. Darum bedarf es nicht bloss keines äusseren Anstosses, durch welchen dem Bewusstsein die Richtung nach aussen erst gegeben würde, sondern ein solcher Anstoss ist geradezu unmöglich, weil er schon voraussetzt, was er erst hervorbringen soll. Das Verhältniss kehrt sich um: nicht die Dinge suchen das Bewusstsein durch eine äussere Einwirkung auf sich aufmerksam zu machen, sondern das Bewusstsein kraft seiner ihm eignen Richtung nach aussen sucht die Dinge auf; es öffnet sich durch seine eigene Selbstthätigkeit gegen die Aussenwelt und hat in diesem Sichöffnen nach aussen die Gewissheit vom Vorhandensein

der Dinge ausser ihm. Was nun aber die sinnliche Wahrnehmung betrifft, so wäre es voreilig, aus dem Gesagten auf ihre Ueberflüssigkeit zu schliessen. Ueberflüssig oder vielmehr unmöglich ist sie nur dann, wenn durch sie die Dinge in dem Subject das Bewusstsein ihrer selbst so hervorrufen sollten, dass die Dinge als das dieses Bewusstsein Hervorbringende, das Selbstbewusstsein dagegen als der bloss passive Spiegel angesehen werden sollte, in welchem sie ihr Bild abspiegeln. So kann sich nach dem Bisherigen die Sache nicht verhalten. Wäre es aber nicht möglich, dass eben die Verrichtung der Sinne diejenige Thätigkeit des Bewusstseins wäre, durch welche dieses aus sich herausgeht und der Aussenwelt sich öffnet? Ob sich das wirklich so verhalte, brauchen wir hier nicht auszumachen. Es ist uns jetzt genug zu wissen, dass das Bewusstsein auch in der sinnlichen Wahrnehmung nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst zur Gewissheit von ihrem Vorhandensein kommt. Fragen wir also nach der Quelle, aus welcher das Bewusstsein die Vorstellung und die Gewissheit von den Dingen ausser ihm schöpft; so können wir als solche nicht, wie Du zuerst meintest, die gegenwärtigen Dinge, sondern nur das Bewusstsein selbst gelten lassen. Das Bewusstsein geht von sich selbst, nicht von den Dingen aus, indem es sich von ihrem Vorhandensein vergewissert. Also nicht bloss die Form der Erkenntniss, sondern auch den Inhalt derselben, das Wissen von ausser ihm und unabhängig von ihm vorhandenen Dingen schöpft das Bewusstsein aus sich selbst.

Fr. Ich gestehe, dass ich mich Deinen Gründen gefangen geben muss. Aber das daraus gezogene Ergebniss erinnert mich wieder an das Bedenken, das mir schon vorhin kam und jetzt mit verstärkter Kraft sich mir aufdringt. Erzeugt nämlich das Bewusstsein rein aus sich die Vorstellung von Dingen ausser uns, so haben dieselben offenbar bloss den Werth von vorgestellten Dingen, die in unserem Bewusstsein sind, nicht von Dingen, die unabhängig von unserem Bewusstsein vorhanden sind. Nach dem unmittelbaren Gefühl aber, das sich auf keine Weise wegräsonniren lässt, haben wir es nicht mit blossen Vorstellungen, sondern mit wirklichen Dingen ausser uns zu thun.

A. Ich bin schon lange auf diesen Einwurf gefasst. Vor allem halte ich Dich bei dem Geständniss fest, Du wissest meinen

Gründen keine triftigen entgegenzusetzen. Was war das Ergebniss derselben? Dass die Vorstellung von dem Dasein der Dinge ausser uns nicht von diesen, sondern aus unserem Bewusstsein komme. Hiermit ist die Gewissheit vom Dasein der Dinge ausser uns ganz und gar nicht angetastet. Es ist bloss über den Ursprung dieser Gewissheit eine von der gewöhnlichen abweichende Ansicht aufgestellt.

Fr. Die Sache ist doch nicht so unverfänglich. Die aus dem Bewusstsein erzeugte Gewissheit vom Dasein der Aussenwelt wird Geltung haben für das Bewusstsein; aber ob sie sich weiter erstrecken könne, bezweifle ich. Könnte nicht unser Bewusstsein durch eine eigenthümliche Einrichtung genöthigt sein, jene Vorstellung zu erzeugen, ohne dass ihr doch ausserhalb des Bewusstseins etwas entspräche? Die Möglichkeit dieses Falles gesetzt, wie er denn gar nicht undenkbar ist, so befinden wir uns in einer ganz eigenen und, wie mir scheint, unlösbaren Schwierigkeit. In dem gesetzten Falle wäre es, um eine Entscheidung herbeizuführen, nöthig, die Aussage unseres Bewusstseins über das Vorhandensein von Dingen zu vergleichen mit dem wirklichen Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Dinge. Eine solche Vergleichung ist uns aber unmöglich, wenn wir nur durch das die Vorstellung von äusseren Dingen aus sich selbst erzeugende Bewusstsein von solchen wissen können; denn das Bewusstsein kommt dann niemals aus sich selbst hinaus; es ist uns unmöglich, mit dem Bewusstsein über das Bewusstsein hinaus nach den vorhandenen oder nichtvorhandenen Dingen zu sehen. Somit scheinen wir zur ewigen Ungewissheit über das Dasein von Dingen ausser uns verurtheilt zu sein. Wir sind, wenn wir an Deinem Satze festhalten, dem Skepticismus verfallen. Daher scheint es mir um des gesunden Menschenverstandes willen gerathener, jene Ansicht dennoch festzuhalten, nach welcher uns das Wissen von den Dingen durch diese selbst gegeben ist.

A. Es freut mich, dass Du Dir dieses Bedenken schon so klar auseinandergesetzt hast; es wäre sonst meine Aufgabe gewesen, es zu thun. Betrachten wir aber die Sache genau, so werden wir der Wahl entgehen, entweder unser durch Gründe gewonnenes Ergebniss fallen zu lassen, oder durch Festhaltung desselben mit dem gesunden Menschenverstande in Widerspruch zu

gerathen. Ich versichere Dich zum voraus, dass die Philosophie die Ueberzeugung von dem Vorhandensein der Dinge ausser uns nicht umstösst. Der gemeine Menschenverstand heisst mit Recht gesund, weil derjenige an Verrückheit leidet, der bei wachem Bewusstsein nicht im Stande ist, die blossen Vorstellungen seines Bewusstseins von der Wirklichkeit zu unterscheiden. Die Philosophie hält an diesem Unterschiede fest und wahrt damit die Gesundheit des Bewusstseins; sie steht aber noch über dem gesunden Menschenverstand, weil sie die Nothwendigkeit jener Unterscheidung erkennt und begründet, worauf der gemeine Verstand keinen Anspruch macht. — Gehen wir nun an die Erörterung Deines Zweifels. Er lautet so: wenn wir nicht aus den gegenwärtigen Dingen selbst, sondern bloss aus unserem Bewusstsein die Vorstellung von wirklichen Dingen ausser uns entnehmen; so hat diese Vorstellung bloss für unser Bewusstsein Geltung, und es ist unmöglich zu entscheiden, ob wirklich Dinge ausser uns vorhanden sind. Dabei lässest Du aber die Möglichkeit übrig, dass doch Dinge ausser uns unabhängig von unserem Bewusstsein vorhanden seien. Merke nun auf das, was Du selbst thust, indem Du so sprichst. Indem Du die angegebene Möglichkeit zugestehst, unterscheidest Du offenbar von Deinem Bewusstsein ein Gebiet, in welchem die Dinge sein müssen, wenn sie überhaupt sind. Ist es nicht so?

Fr. Ich stelle mir allerdings, aber auf ganz unbestimmte Weise, so zu sagen, einen leeren Raum vor, in welchem die Dinge, wenn sie vorhanden sind, sein müssen.

A. Du denkst Dir nicht, auch dieser leere Raum sei wieder bloss eine Vorstellung in Deinem Bewusstsein, sondern er sei wirklich ausserhalb desselben.

Fr. So denke ich ihn.

A. Du wirst Dir denselben also auch denken als ganz unabhängig von Deinem Bewusstsein, so dass er derselbe leere Raum ist, ob Du ihn denkst, oder nicht.

Fr. Allerdings.

A. Wie nun? Denkst Du Dir nicht mit diesem leeren Raum doch wieder ein, wenn auch ganz unbestimmtes, von Deinem Bewusstsein unabhängiges Sein?

Fr. Aber ich lasse ja ganz unbestimmt, ob Dinge darin sind, oder nicht. Sind keine Dinge darin, so ist dieser leere Raum soviel als nichts.

A. Doch nicht ganz. Wenn er von wirklichen Dingen erfüllt wäre, so müsste er doch wohl selbst auch wirklich sein, da ein unwirklicher Raum nicht von wirklichen Dingen erfüllt sein kann. Nicht so?

Fr. Ich muss das zugeben.

A. Der erwähnte Raum ist aber als Raum derselbe, mag er von wirklichen Dingen erfüllt sein oder nicht. Es ist also jedenfalls ein wirklicher, ausserhalb Deines Bewusstseins befindlicher und von demselben unabhängiger Raum. Nun ist es, wie schon früher gesagt, für unseren Zweck vollkommen gleichgültig, ob wir das ausserhalb des Bewusstseins Befindliche als eine Menge von einzelnen Dingen, oder als ein unbestimmtes Etwas denken. Du hast an jenem leeren Raume, an jenem Gebiete, in welches die wirklichen Dinge, wenn sie sind, hineinfallen müssen, überhaupt ein von Deinem Bewusstsein unabhängiges Sein; Du denkst damit Realität.

Fr. Ich kann das nicht leugnen.

A. Nun sage mir: wie sind wir auf diesen Gedanken der Realität gekommen?

Fr. Ich habe, indem ich die Möglichkeit des Vorhandenseins wirklicher Dinge übrig liess, von meinem Bewusstsein ein Gebiet unterschieden, in welchem die Dinge, wenn sie wirklich wären, vorhanden sein müssten. Dieses Gebiet haben wir gleichgesetzt der Realität überhaupt.

A. Was setzest Du also, indem Du die Möglichkeit wirklicher Dinge setzest?

Fr. Ich setze damit in der That nicht die blosse Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit einer Realität überhaupt.

A. Setzest Du diese Realität etwa wieder bloss als eine mögliche, und nicht vielmehr als eine wirkliche?

Fr. Ich setze wirklich die Möglichkeit von Dingen ausser mir; setze ich nun mit dieser Möglichkeit selbst schon Realität, so setze ich dieselbe als eine wirkliche, nicht als eine bloss mögliche.

A. Was war aber der Grund, warum Du jene Möglichkeit setztest?

Fr. Ich setzte sie, indem ich der Meinung war, meine Vorstellung von Dingen ausser mir habe bloss für mein Bewusstsein Geltung, und es lasse sich über das wirkliche Vorhandensein der Dinge nichts Sicheres ausmachen.

A. Nun wirst Du vollkommen einsehen, was Du thust. Du behauptest, über das wirkliche Vorhandensein von Dingen oder überhaupt von Etwas ausser Dir, lasse sich nichts Sicheres ausmachen; und indem Du das behauptest, setzest Du mit der Möglichkeit von wirklichen Dingen ausser Dir wirklich ein von Deinem Bewusstsein unabhängiges Sein. Ist das nicht ein sich selbst ganz widersprechendes Thun?

Fr. Ich muss das zugeben.

A. Du siehst also, wie der Zweifel an der Realität der Aussenwelt sich selbst widerlegt. Wer diese Realität bezweifelt, der muss wenigstens die Möglichkeit derselben stehen lassen; damit aber setzt er eben dasjenige als wirklich, dessen Wirklichkeit er bezweifelt.

Fr. Die Folgerichtigkeit scheint mir zu verlangen, dass ich die Möglichkeit von Dingen ausser mir ganz aufhebe; denn setze ich mit der Möglichkeit derselben nicht bloss eine mögliche, sondern in der That eine wirkliche Realität, so ist das eben auch nur eine von meinem Bewusstsein gesetzte, somit eine bloss vorgestellte Realität. Damit komme ich freilich auf den höchst abentheuerlichen Satz, dass alles, was ich mir überhaupt als wirklich denke, nur in meinem Bewusstsein ist, oder vielmehr, dass es gar nicht möglich ist, mir etwas als ausser meinem Bewusstsein vorhanden zu denken; denn denke ich mir wirklich etwas als ausser meinem Bewusstsein vorhanden, so sagt mir die Reflexion sogleich, dass dieses Etwas doch nur von meinem Bewusstsein ausserhalb meines Bewusstseins hinausverlegt und daher doch nur in meinem Bewusstsein ist. So löst sich mir alle Realität in blosse Vorstellung auf, und ich bin mit meinem Bewusstsein vollkommen allein. Es befällt mich ein Grausen, wenn ich mich recht in diesen Gedanken hineindenke. Er scheint mir aber die unvermeidliche Folge des Satzes zu sein, dass wir die Vorstellung von Dingen ausser uns bloss aus unserem Bewusstsein erzeugen. Ich möchte mich wahrlich des Bewusstseins gänzlich entschlagen, um mich der Realität auf zweifellose Weise zu versichern.

A. So wirst Du diesem Zauberkreise nicht entkommen. Das Bewusstsein ist wie Dein Schatten, dem Du nicht entfliehen kannst. Welcher Widerspruch, mit Bewusstsein sich des Bewusstseins zu entledigen! Jedoch habe Geduld; ich hoffe, Dich aus dieser misslichen Lage herauszuführen. Zuvor aber lasse ich Dich in diesem Fegefeuer der idealistischen Einsamkeit noch so lange fein leiden, bis Du von allen Schlacken des Empirismus gereinigt bist und mir durch ein unumwundenes Geständniss Deine Fähigkeit zum Eintritt in's Heiligthum der Philosophie erprobt hast.

Fr. Ich bitte Dich, überlass' mich der Qual nicht so lange; ich bin zu allem bereit.

A. Ich frage Dich also: was ist der Grund der schlimmen Lage, in welcher Du Dich jetzt befindest?

Fr. Ich lebte vorher des guten Glaubens, ich habe die Vorstellung von Dingen ausser mir von den Dingen selbst; ich meinte, an der Realität dieser Vorstellung nicht zweifeln zu dürfen, weil ich dachte, die wirklichen Dinge selbst geben sich mir zu erkennen. Nun aber sehe ich ein, dass ich von Dingen ausser mir nicht reden, dass ich den Gedanken an dieselben überhaupt nicht haben könnte, wenn ich ihn nicht selbst in meinem Bewusstsein erzeugen würde.

A. Bist Du nun ein für alle Mal entschlossen, der Meinung zu entsagen, als könnte es für Dich eine Realität geben, die Du nicht selbst in Deinem Bewusstsein gesetzt?

Fr. Ich entsage dieser Meinung aufrichtig und gründlich.

A. Warum musst Du ihr entsagen?

Fr. Ich glaube, desswegen weil eine Realität, die für mich sein soll, in meinem Bewusstsein gesetzt sein muss; was aber in meinem Bewusstsein gesetzt ist, das habe ich selbst in demselben gesetzt.

A. Gut. Diess halte für alle Zukunft fest. Nur wenn Du dieses festhältst, bist Du überhaupt im Stande, einen philosophischen Gedanken zu fassen. Lass Dir also niemals wieder im Ernst den Einfall kommen, es könne für Dich eine Realität geben, deren Vorstellung Du nicht aus Deinem eigenen Bewusstsein erzeugt hättest. Nur von einer solchen Realität können wir sprechen, welche unser Bewusstsein selbst setzt. Eine andere gibt es gar nicht; an eine andere können wir gar nicht denken. Es kommt

nur darauf an, aus welchem Grunde das Bewusstsein eine Realität setzt. Das aber darfst Du niemals wieder sagen, Du setzest die Realität in Deinem Bewusstsein, weil sie Dir ausserhalb Deines Bewusstseins gegeben sei; denn nur dadurch ist sie Dir gegeben, dass Du sie selbst in Deinem Bewusstsein als ausserhalb desselben befindlich gesetzt hast. Du bist Dir nur dieser Handlung Deines Bewusstseins nicht bewusst gewesen. Darum dreht sich unsere ganze Erörterung, dass wir uns dieser Handlung des Bewusstseins bewusst werden und einsehen, warum das Bewusstsein so handelt, Diess ist es, was Du von nun an nicht mehr aus dem Auge lassen darfst. Und nun folge mir behutsam, damit ich Dich aus dem Labyrinthe der idealistischen Reflexion zur Realität herausführe. Du meinst, indem Du, alle Realität als eine bloss vorgestellte in Dein Bewusstsein zurücknehmend, über dasselbe hinausgehst, um die Möglichkeit wirklicher Dinge und damit ein Gebiet der Realität überhaupt ausserhalb Deines Bewusstseins zu setzen, so sei doch auch dieses Hinausgehen eben eine Handlung Deines Bewusstseins, und somit das dadurch Gesetzte eben nur in Deinem Bewusstsein gesetzt. Mit andern Worten: so weit Du auch über Dein Bewusstsein hinausgehest, um jenseits desselben eine wirkliche Realität zu finden, so sei die gefundene Realität eben eine in Deinem Bewusstsein gesetzte, somit eine bloss vorgestellte, nicht eine wirkliche. Nun sage mir: Hältst Du das Hinausgehen über Dein Bewusstsein für möglich oder nicht?

Fr. Ich halte es nicht für möglich. Setze ich den Fall, ich halte die Realität, die ich vor mir habe, einen Augenblick für wirklich, so überführt mich die Reflexion sogleich meiner Täuschung, da die Realität, als in meinem Bewusstsein gesetzt, auch nur für dieses Geltung haben kann. Ich nehme sie daher als eine bloss vorgestellte in mein Bewusstsein zurück und mache etwa noch einmal den Versuch, über mein Bewusstsein hinauszukommen auf ein von demselben unabhängiges Gebiet der Realität. Allein über dieses Hinausgehen muss ich mich sogleich selbst wieder belehren, dass es eine Handlung meines Bewusstseins und daher die darin gesetzte Möglichkeit von wirklichen Dingen nicht eine wirkliche, sondern eine bloss vorgestellte ist. Jetzt kann ich das Hinausgehen über mein Bewusstsein nicht mehr versuchen wollen, da ich zum Voraus weiss, dass ich nur mit meinem Bewusstsein

über mein Bewusstsein hinauszugehen vermag, in der That also niemals darüber hinauskomme, sondern immer innerhalb meines Bewusstseins bleibe, ich mag es angreifen, wie ich will.

A. Du hast vollkommen Recht, wenn Du sagst, wir bleiben mit allem, was wir denken, innerhalb unseres Bewusstseins und kommen nicht darüber hinaus. Daraus folgt aber nicht, dass alle Realität für uns eine bloss vorgestellte sein müsse. Indem Du diese letztere Behauptung aussprichst, hast Du da sonst nichts im Bewusstsein als den Gedanken der bloss vorgestellten Realität, oder bedarf dieser Gedanke nicht einer wesentlichen Ergänzung?

Fr. Wie meinst Du das?

A. In dem Worte „bloss" liegt doch eine Ausschliessung. Was ist dadurch ausgeschlossen?

Fr. Nun, ich schliesse damit den Gedanken aus, dass die Realität eine wirkliche sei.

A. Hast Du den Gedanken der bloss vorgestellten Realität vollständig in Deinem Bewusstsein, wenn Du damit die Ausschliessung der Wirklichkeit der Realität nicht verbindest?

Fr. Gewiss nicht.

A. Um die Realität als eine bloss vorgestellte zu denken, musst Du sie also als eine nicht wirkliche denken?

Fr. Ohne Zweifel.

A. Um das Nichtwirkliche zu denken, musst Du doch wohl auch das Wirkliche denken; denn jenes hast Du nur durch Entgegensetzung gegen dieses. Wie ist nun aber mit dem Gedanken der bloss vorgestellten, nicht wirklichen Realität das Wirkliche in Deinem Bewusstsein gesetzt?

Fr. Offenbar als ein solches, das ich zwar denken kann, das aber nicht ist.

A. Also wäre es gesetzt als Nichtwirkliches. Aber ist es denn nicht der klarste Widerspruch, das Wirkliche als Nichtwirkliches zu denken? Du kannst das Wirkliche nur als Wirkliches, nicht als Nichtwirkliches denken. Indem Du das Letztere thun wolltest, würdest Du es geradezu aufheben, aus Deinem Bewusstsein ganz und gar verwischen. Bist Du genöthigt, die Realität, die Du als bloss vorgestellte, nichtwirkliche bestimmen willst, der wirklichen entgegenzusetzen, so musst Du diese in der That auch als wirkliche, ausserhalb Deines Bewusstseins und unabhängig von dem-

selben vorhanden denken. Denkst Du sie als etwas, was Du bloss denken kannst, was aber nicht wirklich ist, so geht die Entgegensetzung gegen das bloss Vorgestellte und damit der Gedanke des letzteren selbst verloren.

Fr. Mein Freund, ich verstehe Dich nicht. Dein Beweis kommt mir mehr wie eine Taschenspielerei mit Worten, als wie eine folgerichtige Gedankenreihe vor.

A. Ich dächte, Du hättest der Sache schon folgen können. Doch will ich einen etwas anderen Weg einzuschlagen versuchen. Du hast vorhin selbst zugestanden, das Wirkliche sei in Deinem Bewusstsein gesetzt als ein solches, das Du denken könnest. Um das Nichtwirkliche, das bloss Vorgestellte zu denken, muss es Dir überhaupt möglich sein, den Gedanken des Wirklichen zu fassen, weil Du jenes nur durch Entgegensetzung gegen dieses denken kannst. Ich will nicht sagen, Du müssest das Wirkliche als Wirkliches, als ein unabhängig von Deinem Denken vorhandenes in der That setzen; sondern nur diess kannst Du nicht umhin mir zuzugeben, es müsse Dir möglich sein, das Wirkliche als Wirkliches zu denken.

Fr. Das gebe ich ohne Bedenken zu.

A. Du musst also das Wirkliche denken als ein solches, das möglicherweise ausserhalb Deines Bewusstseins und unabhängig von demselben vorhanden ist. Nicht so?

Fr. Ohne Zweifel. Aber ich bemerke ausdrücklich, dass ich damit das Wirkliche durchaus nicht als ein existirendes gedacht haben will, sondern nur als ein solches, von dem ich mir denken kann, es könnte existiren.

A. Sei unbesorgt. Ich bin weit entfernt, aus Deinen Zugeständnissen etwas zu erschleichen. Du gibst zu, um überhaupt den Gedanken des Wirklichen als einen möglichen zu fassen, müssest Du das Wirkliche fassen als ein solches, das möglicherweise ausserhalb Deines Bewusstseins und unabhängig von demselben vorhanden sein könnte. Du musst also annehmen, es gebe ein Gebiet ausserhalb Deines Bewusstseins, in welchem möglicherweise das Wirkliche vorhanden sein könnte. Gibst Du das zu?

Fr. Ich muss wohl, sehe aber schon, dass es wieder auf das vorige Argument hinausläuft.

A. Du siehst richtig, nur dass wir diessmal einen Schritt weiter gehen, als vorhin. Du nimmst also, um das Wirkliche als einen möglichen Gedanken zu denken, ein Gebiet an, das ausserhalb Deines Bewusstseins und unabhängig von demselben ist. Du nimmst dieses Gebiet als ein ganz leeres an; es soll nichts Wirkliches darin sein. Dennoch setzest Du es als ein Wirkliches, indem Du es als ein von Deinem Bewusstsein Unabhängiges ansiehst. Es ist dasselbe, was wir vorhin hatten. Indem Du das Wirkliche als ein mögliches setzest, schreibst Du ihm in der That Realität zu. Ich gehe nun aber noch einen Schritt weiter. Um etwas als ein bloss Vorgestelltes zu bestimmen, musst Du es dem Wirklichen entgegensetzen. Du musst also das Wirkliche überhaupt denken, musst die Möglichkeit annehmen, das Wirkliche sei als solches vorhanden. Diess kannst Du nicht, ohne es in der That als Reales zu setzen. Du kannst also etwas als ein bloss Vorgestelltes nicht denken, ohne zugleich über Dein Bewusstsein zu einem Realen hinauszugehen. Indem Du sagst: alle Realität ist bloss vorgestellt, setzest Du ausserhalb Deines Vorstellens eine nicht bloss vorgestellte Realität.

Fr. Wie denn aber? Muss ich nicht die Realität, zu welcher ich über mein Bewusstsein hinausgegangen bin, doch wieder als eine bloss vorgestellte in mich zurücknehmen, da ja das Hinausgehen doch nur eine Handlung meines Bewusstseins ist?

A. Nimm sie immerhin zurück; nur gestehe, Du könnest sie nicht in Dein Bewusstsein zurücknehmen, ohne durch dieselbe Nothwendigkeit, wie das erstemal, getrieben, über Dein Bewusstsein zu einem Realen wieder hinauszugehen.

Fr. Gut; das beweist aber nichts, als dass ich für immer zu der Tretmühlenarbeit verdammt bin, zu einem Realen über mein Bewusstsein hinauszugehen, dasselbe wieder in mich zurückzunehmen, wieder hinauszugehen u. s. f. in's Unendliche.

A. Du darfst Dir die Geduld nicht ausgehen lassen. Du meinst, es bleibe dem Bewusstsein nichts übrig, als der endlose Wechsel, eine Realität als seine Vorstellung in sich zurückzunehmen und zu einer neuen Realität über sich hinauszugehen. Nun gibst Du wohl zu, dass diess nur insofern ein endloser Wechsel für Dich ist, als Du mit dem Einen Dir nicht auch zugleich des Andern bewusst bist. Denn hättest Du mit dem Einen zugleich auch das Andere, so hättest Du nicht nöthig, immer wieder vom Einen zum Anderen

überzugehen; der Wechsel der beiden Bestimmungen wäre zum Stillstand gebracht, das endlose Fortgehen von der einen zur andern wäre abgeschnitten, und Du hättest die eine in ruhiger, unzertrennlicher Einheit mit der andern.

Fr. Ich glaube, so verhält es sich.

A. Sehen wir zu, ob nicht die Meinung, Du habest mit der einen Bestimmung nicht auch zugleich die andere, eine falsche, und also der endlose Wechsel eine blosse Täuschung ist. Setze einmal eine Realität als eine bloss vorgestellte. Bist Du nicht genöthigt, um das zu thun, ganz gleichzeitig über Dein Bewusstsein hinauszugehen und die bloss vorgestellte Realität von dem Gebiete der wirklichen zu unterscheiden und also die letztere zu setzen? Das Hinausgehen über Dein Bewusstsein und damit das Setzen einer wirklichen Realität kann dem Setzen einer Realität als einer bloss vorgestellten nicht erst nachfolgen, sondern muss ganz gleichzeitig mit demselben geschehen, da dieses ohne jenes nicht möglich ist. Ebenso versuche es, über Dein Bewusstsein hinauszugehen. Diess wird Dir nicht möglich sein, ohne zugleich Dein Bewusstsein als das Entgegengesetzte dessen festzuhalten, was Du im Hinausgehen setzest. Du setzest also Dein Bewustsein und die von demselben unabhängige Realität nicht so, dass das Eine nach dem Anderen folgt, sondern beides ganz gleichzeitig, so dass Du das Bewusstsein Deines Bewusstseins nur hast, indem Du zugleich das Bewusstsein der von ihm unabhängigen Realität hast. Das Setzen beider ist eine einzige ungetrennte Handlung, und das durch sie Gesetzte, obwohl eine Zweiheit, ist doch eine unzertrennliche Einheit. Der endlose Wechsel muss Dir also verschwinden, wenn Du das Thun Deines Bewusstseins recht betrachtest, wie es sich in Wirklichkeit verhält. Du siehst, dass Du durch dasselbe beides auf einen Schlag hast, die Vorstellung Deines Bewusstseins und die der Realität.

Fr. Durch das Alles ist mir soviel klar geworden, dass ich mir einer Realität als einer vorgestellten, oder überhaupt meines Vorstellens nicht bewusst werden kann, ohne die Entgegensetzung einer wirklichen Realität. Ich glaube aber nicht, dass wir damit etwas Wesentliches gewonnen haben. Auf keinen Fall haben wir damit das feste Land der Realität erreicht; denn es hat sich durch das Gesagte nur das bestätigt, was ich vorhin als möglich hinstellte, dass nämlich unser Bewusstsein wunderbarer Weise so eingerichtet

ist, dass es, um sich selbst mit seinen Vorstellungen vorzustellen, sich eine wirkliche Realität entgegensetzen muss. Diese Realität ist und bleibt aber eben bloss eine vom Bewusstsein gesetzte. Ob sie auch unabhängig von der Entgegensetzung des Bewusstseins, also wirklich vorhanden sei, dafür haben wir an ihr selbst durchaus kein Kriterium. Wir sind auf diese Weise noch gänzlich isolirt mit unserem Bewusstsein.

A. Du hast ganz Recht. Wir kommen auf die versuchte Weise nicht aus dem idealistischen Zirkel heraus. Wir sind von der Voraussetzung aus, dass wir das Bewusstsein denken wollen, immer genöthigt, darüber hinauszugehen zu einer ihm entgegengesetzten Realität, und sehen doch alsbald ein, dass doch auch diese Realität nur eine vorgestellte ist. Ich bin jedoch absichtlich diesen Weg mit Dir gegangen, um Dich in dem genannten Zirkel vollständig herumzuführen und Dir womöglich das richtige Bewusstsein darüber zu verschaffen. Bist Du wohl im Stande, mir den Grund genau anzugeben, warum Du die auf die von uns auseinandergesetzte Weise dem Bewusstsein entgegengesetzte Realität für eine bloss vorgestellte hältst?

Fr. Wenn ich mich recht besinne, so ist diess der Grund: ich setze in dem vorliegenden Falle die Realität, nur um mich selbst, mein Bewusstsein zu denken. Das Denken der Realität hat zu seiner Voraussetzung das Denken des Bewusstseins; die Realität wird von dem Bewusstsein bloss um des Bewusstseins willen, als Mittel, um dieses zu denken, gesetzt. Das widerspricht aber dem Begriff des Realen geradezu; denn dieses ist das vom Bewusstsein Unabhängige. Um also das Wissen vom Realen zu begründen, darf ich nicht das Bewusstsein voraussetzen als den Grund für meine Annahme des Realen, sonst mache ich ja das letztere vom ersteren abhängig, was nicht sein soll.

A. Du hast das Rechte getroffen. Wir haben bisher das vom Realen unabhängige Vorhandensein des Bewusstseins vorausgesetzt. Von dieser Voraussetzung aus ist gar nichts anderes möglich, als subjectiver Idealismus. Ist einmal das Bewusstsein ursprünglich vorhanden ohne alle Realität; so haben wir weiter nichts, als eine Summe von Vorstellungen, deren Einheit eben das Bewusstsein ist. Aus diesen Vorstellungen, die als solche ursprünglich vorausgesetzt sind, ist niemals eine Realität herauszubekommen. Es mag sein,

dass das so vorausgesetzte Bewusstsein genöthigt ist, die Vorstellung des Realen zu erzeugen; dieses Reale hat doch immer seinen Grund nur im Bewusstsein, kann als von demselben unabhängig schlechterdings nicht gedacht werden, sondern bleibt eine blosse Vorstellung. Wir wissen nun also einmal sicher, auf welchem Wege wir nicht zur Begründung des Wissens vom Realen gelangen. Auch diess ist ein nicht zu verachtender Gewinn. Bei dieser Gelegenheit lass mich Dich auch noch auf die schiefe Stellung aufmerksam machen, in welche das Bewusstsein auf dem eben von uns zurückgelegten Wege zu dem Realen kommt. Der Begriff des Realen entsteht auf diesem Wege dadurch, dass das Bewusstsein sich dasselbe entgegensetzt. Das Bewusstsein hat also seine ganze Beziehung zum Realen in dieser Entgegensetzung gegen dasselbe; es scheidet sich gänzlich aus von dem Gebiete des Realen; es behauptet, selbst nichts gemein zu haben mit der Realität. Diese ist zwar für das Bewusstsein; aber als das reine Gegentheil desselben kann sie doch nicht eigentlich Inhalt desselben sein. Und nicht bloss ausserhalb der Realität stellt sich auf diese Weise das Bewusstsein, sondern auch schlechthin über dieselbe, da es dieselbe nur um seiner selbst willen, nur als Mittel, um zu sich zu kommen, sich entgegensetzt. Beides aber widerspricht dem wahren Verhältniss des Bewusstseins zur Realität. Das Bewusstsein stellt sich, wenn es sich unbefangen verhält, nicht nur in den Zusammenhang des Realen hinein, sondern es erkennt auch in dem Realen einen ihm ebenbürtigen, keineswegs schlechthin unter ihm stehenden Inhalt. Um aber wieder auf unsern eigentlichen Zweck zurückzukommen, so wissen wir jetzt, dass wir, um zum Realen zu gelangen, nicht ein von der Realität unabhängiges Vorhandensein des Bewusstseins voraussetzen und darauf weiter bauen dürfen.

Fr. Mit einem Worte, die Begründung des Realen darf gar nicht vom Bewusstsein ausgehen; denn es ist ja vom Bewusstsein unabhängig, muss also auch ganz ohne das Bewusstsein gedacht werden können.

A. Hüte Dich, dass Du nicht auf das andere Extrem überspringst. Der Grund für unser Wissen vom Realen kann nur entweder in diesem selbst, oder im Bewusstsein liegen. Nun kann er unmöglich im Realen selbst liegen, denn sonst müssten wir ja das Reale, das wir erst suchen, schon als ein begründetes haben. Er

kann also nur in unserem Bewusstsein liegen. Einen Grund für das Reale suchen, kann nur heissen, in dem Bewusstsein irgend eine Nöthigung zur Setzung des Realen aufsuchen. In Beziehung auf das Bewusstsein muss also das Reale jedenfalls gesetzt, vom Bewusstsein muss jedenfalls ausgegangen werden. Diess nicht thun, heisst nichts anderes, als das Reale setzen ohne Begründung, ohne eine Nöthigung dafür im Bewusstsein aufzuweisen. Auf einer solchen willkürlichen Setzung des Realen beruht der Dogmatismus.

Fr. Wir hätten also, um auf das Reale zu kommen, zwei Forderungen zu erfüllen, die jedoch einander zu widersprechen scheinen. Auf der einen Seite müssen wir, um nicht willkürlich und grundlos das Reale zu setzen, einen nöthigenden Grund dazu im Bewusstsein nachweisen; wir müssen vom Bewusstsein ausgehen, um zum Realen zu kommen. Auf der anderen Seite sollen wir nicht vom Bewusstsein als dem Grund für das Reale ausgehen. Ich bin begierig, wie Du diesen beiden Forderungen zugleich genügen willst.

A. Wie das geschieht, wird sich von selbst ergeben, wenn wenn wir nur die Sache möglichst genau bestimmen. Der ersten Forderung gemäss soll das Bewustsein in sich selbst eine Nöthigung finden, das Reale zu setzen. Wie soll aber das Reale dieser innern Nöthigung zufolge vom Bewusstsein gesetzt werden?

Fr. Nun, als Reales, als ein vom Bewusstsein unabhängiges.

A. Und der Grund für die Annahme eines Solchen soll im Bewusstsein liegen. Offenbar wird dadurch eines vom andern, das Bewusstsein vom Realen, oder umgekehrt, abhängig gemacht.

Fr. Auf keinen Fall das Reale vom Bewusstsein, also umgekehrt das Bewusstsein vom Realen.

A. Ich finde im Bewusstsein einen nöthigenden Grund, das Reale anzunehmen, heisst also soviel als: ich finde, dass ich das Bewusstsein nicht denken kann, ohne es abhängig zu machen vom Realen. Offenbar wird hiermit das Reale als die Voraussetzung des Bewusstseins gefasst. Diess also wäre der Sinn der ersten Forderung. Ist aber darin nicht auch schon die zweite, ihr scheinbar entgegengesetzte Forderung enthalten? Sie sagt, es solle nicht vom Bewusstsein ausgegangen, d. h. das Bewusstsein solle nicht zum wirklichen Grund des Realen erhoben werden, was doch gewiss nicht geschieht, wenn das Reale als Voraussetzung des Be-

wusstseins gefasst wird. Ebenso ist die zweite Forderung in der ersten enthalten. Denn soll ich das Reale setzen als ein seiner Wirklichkeit nach nicht im Bewusstsein begründetes, sondern von demselben unabhängiges; so darf doch diese Setzung nicht eine grundlose, willkürliche sein, sonst habe ich nicht ein Reales, sondern eine bloss subjective Vorstellung. Den Grund zu dieser Setzung aber kann ich nur in meinem Bewusstsein finden. Die beiden Forderungen combiniren sich also in der einen, wir sollen das Reale als die Voraussetzung des Bewusstseins fassen; es soll gezeigt werden, dass das Bewusstsein nicht möglich ist ohne diese Voraussetzung. Diess ist uns also jetzt als der Weg, auf welchem wir zur Begründung des Realen gelangen, vorgezeichnet.

Fr. Gut, damit glaubst Du den Schlingen des Idealismus zu entgehen? Die Wendung, die Du jetzt der Sache gegeben, kann doch keinen andern Sinn haben als den, dass das Bewusstsein, um sich zu erfassen, das Reale zu seiner Voraussetzung machen muss. Damit geht aber das Bewusstsein eben wieder von sich aus; nur um seiner selbst willen setzt es das Reale voraus, und die Voraussetzung bleibt somit eine subjective. Du wirst mir entgegenhalten, das Reale werde ja auf diese Weise ausdrücklich als die Bedingung des Bewusstseins gesetzt, die vor dem Bewusstsein vorhanden sein muss. Allein das macht nichts zur Sache; Du musst doch zugeben, dass die Voraussetzung des Realen eine Handlung des Bewusstseins ist. Nicht so?

A. Gewiss.

Fr. Diese Handlung hat ihren Grund im Bewusstsein und sonst nirgends?

A. Ebenfalls zugegeben.

Fr. Nun, was folgt daraus? dass das Bewusstsein die eigenthümliche Einrichtung hat, nur unter der Bedingung sich selbst denken zu können, dass es das Reale als seine Voraussetzung denkt, nicht im mindesten aber die Realität dieser Voraussetzung.

A. Du hättest vollkommen Recht, wenn sich die Sache so verhielte, dass das Bewusstsein, indem es sich selbst denkt, sich selbst voraussetzte als unabhängig vom Realen vorhanden und thätig, und erst nachträglich das Reale zu seiner Voraussetzung machte. So wäre diese Voraussetzung allerdings nichts, als eine subjective Vorstellung. Aber mit der gestellten Forderung ist ja gerade diese

Auffassung abgeschnitten. Das Bewusstsein soll ja damit gedacht werden als gar nicht möglich, ohne das Reale zu seiner Voraussetzung zu haben. Soll es sich so erfassen, so kann es sich auf keine Weise auch nur auf einen Augenblick als vorhanden und thätig voraussetzen, ohne das Reale zu seiner Grundlage zu haben; es muss, indem es sich selbst erfasst, sich denken als bedingt durch das Reale. Das Ausgehen des Bewusstseins von sich, um auf das Reale zu kommen, ist daher durchaus nicht im Sinne jener falschen, vom Realen abstrahirenden Voraussetzung zu nehmen; sondern nur diess ist damit gemeint, dass das Bewusstsein nur in sich selbst den Ausgangspunkt, die Nöthignng findet, um auf das Reale zu kommen. Nicht das Bewusstsein wird als das wirkliche Prius des Realen, sondern das Reale als das Prius des Bewusstseins gesetzt. Es ist klar, dass, wenn das Reale das Prius des Bewusstseins ist, nur von diesem aus auf jenes zu kommen ist. Wir wollen jedoch nicht länger um die Sache herum, sondern ihr geraden Weges zu Leibe gehen. Wir müssen vom Bewusstsein ausgehen, um zu finden, ob es wirklich durch das Reale bedingt ist. Wir müssen wissen, was das Bewusstsein ist. Wie gelangen wir dazu?

Fr. Das liegt wohl sehr nahe. Um zu wissen, was das Bewusstsein ist, dürfen wir nur unser eigenes Bewusstsein beobachten.

A. Dabei setzest Du ohne Zweifel voraus, das Bewusstsein, welches Gegenstand dieser Beobachtung ist, sei unabhängig von der Beobachtung selbst, und diese habe ihren Gegenstand eben so zu nehmen, wie er selbst sich ihr gebe. Du setzest das Bewusstsein voraus als ein der Beobachtung Gegebenes. Nicht so?

Fr. Allerdings. Mein Bewusstsein hängt keineswegs davon ab, dass ich es beobachte; es ist auch ohne diess vorhanden.

A. Du schreibst desswegen dem Bewusstsein ein wirkliches Sein zu und hältst beides auseinander, das Sein des Bewusstseins und das durch die Beobachtung zu gewinnende Wissen von diesem Sein. Wir wollen sehen, ob das Stich hält. Für was hältst Du die Beobachtung, durch welche Du ein Wissen von Deinem Bewusstsein erlangen willst?

Fr. Im Allgemeinen für eine Thätigkeit, die ich ausübe. Natürlich ist es eine Thätigkeit des Wissens.

A. Also eine Thätigkeit desselben Bewusstseins, welches beobachtet werden soll. Daraus erhellt denn, dass das Bewusstsein, wenigstens in soweit, als es sich selbst beobachtet, Thätigkeit ist. Was es sei, sofern es Gegenstand seiner Selbstbeobachtung ist, wissen wir bis jetzt noch nicht. Vorerst setzest Du voraus, es sei ein von seiner beobachtenden Thätigkeit unabhängiges Etwas. Nun wirst Du mir aber gern zugeben, dass Du Dir Bewusstsein nur insofern zuschreibst, als Du Dir irgend eines Gegenstandes, sei dieser nun Du selbst, oder etwas Anderes, bewusst bist. Auch wirst Du mir das Zugeständniss nicht vorenthalten können, dass Du eines Gegenstandes bewusst bist, nur indem Du eine Thätigkeit des Wissens ausübst. Also ist das ganze Bewusstsein, nicht bloss als sich selbst beobachtendes, sondern auch als Gegenstand seiner Selbstbeobachtung, Thätigkeit. Das Bewusstsein, indem es sich selbst beobachtet, hat somit nicht das Recht, sich, sofern es Gegenstand seiner Beobachtung ist, als ein von seiner beobachtenden Thätigkeit, d. h. von der Thätigkeit des Wissens überhaupt, unabhängiges Sein vorauszusetzen, sondern nur als die Thätigkeit des Wissens kann es sich auffassen. Das Bewusstsein ist sich selbst nicht ein Gegebenes, ein für sich selbst ohne sein Zuthun Vorhandenes, sondern es weiss nur dadurch von sich, ist nur dadurch für sich, dass es selbst die Thätigkeit des Wissens, in welcher es besteht, in bestimmten Handlungen ausübt und darin sich beobachtet. Diess ist das Erste, was wir festzuhalten haben, dass das Bewusstsein Thätigkeit ist, die auf bestimmte Weise handelt.

Fr. Aber sonderbar! Ich bin mir doch ebenso gut meines Seins, als meines Handelns bewusst. Ja, ich meine, im einfachen Selbstbewusstsein liege, dass mein Sein die Bedingung meines Handelns ist.

A. Das mag sein, aber es handelt sich jetzt nicht darum. Durch was bist Du deines Seins bewusst? Doch wohl nur durch Dein Bewusstsein, somit durch ein Handeln. Nimm dein Bewusstsein hinweg, und Du kannst nicht mehr von Deinem Sein reden.

Fr. Aber das Handeln, worin mein Bewusstsein bestehen soll, kann doch wohl nicht ganz in der Luft stehen; es muss doch einem Wesen angehören, das nicht selbst wieder lauter Thätigkeit, sondern Sein, ein wirkliches ist.

A. Das ist bis jetzt eine blosse Voraussetzung von Dir; Du hast es ja an dem Handeln selbst, in welchem das Bewusstsein besteht, noch nicht nachgewiesen. Diese Nachweisung ist ja eben unser Zweck. Da müssen wir aber doch vor allem dieses Handeln selbst möglichst genau bestimmen. Für jetzt wissen wir nur, dass das Bewusstsein Thätigkeit ist, die auf bestimmte Weise handeln muss. Nun, was für eine Thätigkeit ist es?

Fr. Die Thätigkeit des Wissens.

A. Du hast bereits zugegeben, dass das Wissen einen Gegenstand haben muss. Die Thätigkeit des Wissens erzeugt immer das Wissen von einem Gegenstand. Die Gegenstände des Wissens können nun aber verschiedene sein. Was bildet in der Regel den Gegenstand des seiner natürlichen Thätigkeit überlassenen Bewusstseins?

Fr. Ich denke, die Welt ausser uns.

A. Richtig; es ist unbestrittene Thatsache, dass wir uns Dinge ausser uns vorstellen. Durch was für eine Thätigkeit gelangen wir ursprünglich zu dieser Vorstellung?

Fr. Durch die Thätigkeit der Sinne.

A. Es kommt aber zu dieser die äusseren Dinge vorstellenden Thätigkeit noch eine andere, sie wesentlich ergänzende hinzu. Du kannst Dir, ohne ein Bewusstsein Deiner selbst zu haben, keine Dinge ausser Dir vorstellen. Ohne Selbstbewusstsein gibt es kein Bewusstsein von Dingen. Wir haben aber auch schon früher gesehen, dass es kein Selbstbewusstsein gibt ohne ein Bewusstein von Dingen ausser uns. Beides zusammen macht die zwei Grundbestandtheile, oder besser, Grundthätigkeiten des Bewusstseins aus. Diess wollen wir festhalten.

Fr. Hast Du nicht vorhin schon gesagt, das Bewusstsein bestehe in der Handlung, sich zu unterscheiden von dem, was ausser ihm ist? In dieser Bestimmung scheinen mir jene zwei Grundthätigkeiten des Bewusstseins zur Einheit zusammengefasst zu sein.

A. Ich habe etwas der Art gesagt, aber unter der von uns schon zur Genüge als unrichtig erkannten Voraussetzung, dass das Bewusstsein von sich als einem schon vorhandenen aus zum Realen kommen müsse. Ich habe Dich auch schon darauf aufmerksam gemacht, dass bei der damit festgestellten Beziehung des Bewusstseins zu den Dingen ausser ihm diese ein Gegenstand des Bewusstseins

eigentlich nicht sein können. Diese Beziehung ist eine bloss negative. Nun haben wir aber gesagt, es sei dem Bewusstsein wesentlich, einen Gegenstand zu haben. Darin ist nun allerdings auch eine Unterscheidung des Bewusstseins und seines Gegenstandes enthalten; aber nicht bloss diess. Würdest Du etwas, wovon Du bloss wüsstest, dass es ein von Deinem Bewusstsein Verschiedenes ist, auf keine Weise aber, was es ist, einen Gegenstand Deines Bewusstseins nennen?

Fr. Gewiss nicht; das Bewusstsein will wissen, was sein Gegenstand ist.

A. Es behauptet also, indem es sich zwar in eine negative Beziehung zu seinem Gegenstande setzt durch Unterscheidung von ihm, doch zugleich, eine positive Beziehung zu ihm zu haben. Indem es sich von seinem Gegenstande unterscheidet, setzt es sich als Eins mit demselben. So erst ist das, was ausser ihm ist, Gegenstand für das Bewusstsein. Es geht somit bei der bloss negativen Beziehung des Bewusstseins auf die Dinge der Begriff des Bewusstseins ganz verloren, weil in diesem die Bestimmung enthalten ist, dass die Dinge Gegenstand für das Bewusstsein sein müssen. Ohne diese positive Beziehung auf die Dinge, ohne diese Einheit mit ihnen ist das Bewusstsein geradezu unmöglich. — Sehen wir nun zu, was wir an jener thatsächlich aufgefundenen Bestimmung haben, dass sich das Bewusstsein Dinge ausser sich vorstellt. Du wirst nicht in Abrede stellen, dass jedes Ding, das wir uns als ein ausser uns befindliches durch die Sinne vorstellen, ein beschränktes ist, und ebenso wenig, dass unser Bewusstsein sich selbst als durch jedes als aussen vorgestellte Ding beschränkt setzt. Nun sage mir, was bist Du genöthigt zu thun, um irgend etwas als beschränkt vorzustellen? Kannst Du da bloss bei diesem einen Etwas stehen bleiben?

Fr. Jedenfalls muss ich das Beschränkte bis an seine Grenze hin verfolgen.

A. Was thust Du aber, wenn Du an seiner Grenze angekommen bist?

Fr. Ich stelle mir das Ding vor als aufhörend an seiner Grenze, und irgend etwas Anderes als beginnend mit derselben.

A. Du gehst also über das erste Beschränkte hinaus zu einem Anderen. Dieses Andere, welches ja durch das erste schon be-

schränkt ist, wirst Du wieder fassen als ein beschränktes. Du kannst nun daraus leicht weiter folgern, was geschehen muss.

Fr. Ich werde über das zweite wieder hinausgehen zu einem dritten u. s. f. in's Unendliche.

A. Du kannst weder dich selbst, noch irgend ein Ding ausser Dir als beschränkt vorstellen, ohne zu einer endlosen Reihe beschränkter Dinge hinauszugehen.

Fr. Wohl; aber ich glaube, wir müssen da unterscheiden. Wir stellen Dinge ausser uns als wirklich vor durch die Sinne. Was wir so vorstellen, dem können wir die Wirklichkeit nicht abstreiten. Ich gebe nun zu, dass wir, um ein Ding durch die Sinne als beschränkt vorzustellen, uns mehr oder weniger bewusst eine endlose Reihe von Dingen vorstellen müssen. Diese endlose, über das wirklich durch die Sinne wahrgenommene Ding hinausgehende Reihe aber ist eben eine bloss vorgestellte.

A. Wir wollen darüber jetzt nicht entscheiden; wir wollen nur sehen, wie die endlose Reihe in der Vorstellung gesetzt ist. Es verhält sich damit doch so, dass, wenn wir das durch die Sinne als wirklich wahrgenommene Ding als das erste zählen, jedes der unendlich vielen Dinge begrenzt ist durch das nachfolgende. Nun können wir ein als wirklich vorgestelltes Ding nicht vorstellen als begrenzt durch ein bloss vorgestelltes, sondern nur durch ein ebenfalls wirkliches. Folglich ist die ganze endlose Reihe von Dingen in unserer Vorstellung gesetzt als eine wirkliche. Ausdrücklich bemerke ich noch, dass das Bewusstsein, als beschränkt durch die Dinge ausser ihm, sich selbst in diese endlose Reihe der Dinge einschliesst. Nun aber weiter. Um das Ding A als ein beschränktes vorzustellen, darfst Du natürlich nicht so darüber hinausgehen zu B, C, D u. s. f., dass Du A darüber aus dem Bewusstsein verlierst, noch darfst Du zu A so zurückkehren, dass Dir darüber die endlose Reihe aus Deiner Vorstellung verschwindet; sonst würdest Du entweder A gar nicht vorstellen, oder wäre das Hinausgehen über dasselbe ein vergebliches.

Fr. Nun ja, ich muss mit A zugleich die endlose Reihe im Bewusstsein behalten.

A. Richtig, Du musst die endlose Reihe der Dinge zu einer Einheit, zu einem Ganzen zusammenfassen. Dieses unendliche Ganze wird in Deiner Vorstellung so gut als ein wirkliches gesetzt

sein als die endlose Reihe. Durch die Zusammenfassung der endlosen Reihe zu einem Ganzen ist ja in Deinem Bewusstsein nur diess ausgedrückt, dass Du irgend eines der unendlich vielen Dinge so wenig als wirklich bestehend vorstellen kannst ohne die Gesammtheit derselben, als Du im Stande bist, eines derselben als beschränkt vorzustellen, ohne ein anderes, durch welches es beschränkt ist.

Fr. Erlaube mir, ich muss Dich unterbrechen. Es kommt mir geradezu unmöglich vor, ein Ganzes von unendlich vielen Dingen als ein wirkliches vorzustellen. Soll die unendliche Vielheit ein Ganzes ausmachen, so muss sie eine vollendete, abgeschlossene Einheit sein, zu welcher nichts mehr hinzukommt. So können wir uns aber eine unendliche Vielheit nicht vorstellen; denn da müssen wir ja über jede abschliessende Grenze immer wieder hinausgehen.

A. Die Antwort auf diesen Einwurf liegt schon in dem eben Ausgeführten. Die Möglichkeit, uns eine begrenzte Reihe von Dingen vorzustellen, ist unbezweifelt. Nach dem Gesagten aber, das ich nicht wiederholen will, können wir uns dieselbe nur als einen Theil einer endlosen Reihe vorstellen. Nun sind in einer begrenzten Reihe alle einzelnen Dinge gesetzt als in sich vollendete Existenzen. Da aber die endlose Reihe, ihrer Entstehung gemäss, eine gleichartige ist; so müssen folglich auch alle die in ihr enthaltenen unendlich vielen Dinge als vollendete Existenzen gesetzt sein. Daher ist es auch möglich, dieselben zu einer vollendeten Einheit zusammenzufassen, zu welcher nichts mehr hinzuzusetzen ist. Du müsstest nur die Möglichkeit der Vorstellung einer unendlichen Reihe überhaupt leugnen, was doch gar zu sonderbar wäre. Wir können freilich nicht die unendlich vielen Dinge einer solchen Reihe, eines nach dem andern, als gegebene aufnehmen und betrachten; damit würden wir niemals fertig. Die Vorstellung des Grenzenlosen aber haben wir so gewiss, als die Vorstellung der Grenze, denn diese letztere vermögen wir ja nicht vorzustellen, ohne über sie hinauszugehen in's Grenzenlose. — Es bleibt also dabei: so gewiss wir Dinge als beschränkt vorstellen, so gewiss bildet das Bewusstsein die Vorstellung des unendlichen Ganzen als einer wirklichen, vollendeten Einheit. Du siehst selbst, dass uns die Vorstellung des unendlichen Ganzen nicht durch die Sinne ge-

geben ist; denn was wir sinnlich vorstellen, ist immer ein Beschränktes. Jene Vorstellung kann daher das Bewusstsein nur frei aus sich selbst erzeugen. Diese freie Erzeugung der Idee des unendlichen Ganzen ist, wie aus dem Gesagten erhellt, die Bedingung, unter welcher es dem Bewusstsein möglich ist, irgend ein gegebenes Ding vorzustellen. Wir wären nicht im Stande, einen Gegenstand als einen bestimmten und wirklichen ausser uns mittelst der Sinne wahrzunehmen, wenn wir nicht rein aus uns selbst eine unendliche Reihe solcher Gegenstände bilden und dieselbe zur Einheit zusammenfassen würden. Diese Thätigkeit unseres Geistes tritt uns freilich nicht bei jeder sinnlichen Wahrnehmung klar und deutlich in's Bewusstsein; bei genauer Selbstbeobachtung aber kann sie uns nicht entgehen. Das Bewusstsein ist also die Thätigkeit, die Vorstellung einer unendlichen Reihe von Dingen zu bilden und diese zu einer vollendeten, in sich abgeschlossenen Einheit zusammenzufassen. Diess ist aber nur der eine Grundbestandtheil des Bewusstseins, nicht das Ganze. Dass es diess ist, haben wir aus der Thatsache entwickelt und erkannt, dass es Dinge ausser sich vorstellt. Wir haben dabei vorerst den Nachdruck auf das Vorstellen der Dinge gelegt. Aber wir haben schon gesehen, dass damit unzertrennlich noch eine andere Thätigkeit verbunden ist.

Fr. Das Selbstbewusstsein, das Vorstellen seiner selbst.

A. Richtig, das Bewusstsein stellt Dinge ausser sich vor, nur indem es dabei zugleich sich selbst vorstellt. Was ist der Inhalt dieser Thätigkeit?

Fr. Ich denke nichts anderes, als das Sichvorstellen, das Sichwissen.

A. Du darfst aber nicht 'aus dem Auge verlieren, dass das Bewusstsein dabei nicht bloss sich in seiner Vorstellung hat. Wir gehen ja von dem Thatsächlichen aus, dass es Dinge ausser sich vorstellt, indem es sich weiss. Wir haben ja sogar die Unmöglichkeit erkannt, sich vorzustellen ohne die Vorstellung von Dingen ausser sich.

Fr. Allerdings, das Bewusstsein weiss sich, indem es sich von den Dingen unterscheidet.

A. Als was setzt es sich damit?

Fr. Als ein von den Dingen Verschiedenes.

A. Offenbar also als ein von ihnen Unabhängiges, gegen sie Selbstständiges. Das Bewusstsein ist also die Thätigkeit, sich zu setzen als ein Selbstständiges gegenüber von den Dingen. Diese beiden Thätigkeiten, als welche wir jetzt das Bewusstsein erkannt haben, sind so unzertrennlich mit einander verbunden, als Bewusstsein von Dingen ausser uns und Selbstbewusstsein; denn sie drücken nichts anderes aus, als diese zwei Funktionen. Wir wollen aber, wegen dieser genauen Beziehung beider aufeinander, die erstere Thätigkeit auf einen der zweiten entsprechenderen Ausdruck zu bringen suchen, wodurch sie fähiger wird, mit dieser verglichen zu werden. Sie besteht in der Bildung der Vorstellung vom unendlichen Ganzen. Diese Bildung, ist sie etwa eine zufällige oder willkürliche?

Fr. Keineswegs, wie mir scheint. Das Bewusstsein würde ja ohne dieselbe nicht im Stande sein, Dinge ausser sich vorzustellen, und ohne diese letztere Vorstellung nicht, seiner selbst bewusst zu sein.

A. Es wird also auch sich selbst in ein Verhältniss zu dem unendlichen Ganzen von Dingen setzen.

Fr. Gewiss, wir haben ja schon vorhin gesehen, dass es sich selbst miteinschliesst in das unendliche Ganze.

A. In welche Beziehung setzt es sich also zu diesem?

Fr. Wie mir scheint, in die Beziehung der Abhängigkeit.

A. Wohl getroffen! Es setzt also das unendliche Ganze nicht grundlos, ohne Weiteres, sondern nur so, dass es sich selbst als bedingt setzt durch das unendliche Ganze, in welchem es mitbegriffen ist. Wir können also den Ausdruck: das Bewusstsein ist die Thätigkeit, das unendliche Ganze zu setzen, in den anderen verwandeln: das Bewusstsein ist die Thätigkeit, sich zu setzen als bedingt durch das unendliche Ganze, oder kurz, sich zu setzen als bedingt. Diess thut es aber nun, indem es sich setzt als selbstständig, als unbedingt. Es setzt also sich selbst auf entgegengesetzte Weise; es unterscheidet sich als durch das unendliche Ganze bedingtes Wesen von sich als unbedingtem und hat in dieser Unterscheidung sich selbst als mit sich einiges Wesen. Durch diese Handlung ist das Bewusstsein. In dieser Handlung besteht das Wesen des Bewusstseins, das Sichwissen. Wir sehen, wie der Geist

mit dem Bewusstsein seiner selbst auch das Bewusstsein der Welt erzeugt.

Fr. Ich sehe das ein, aber wir haben damit noch keineswegs das Reale.

A. Ich gebe, was wir gefunden haben, auch nicht für das Reale aus. Was wir vor uns haben, ist nichts als eine Handlung des Bewusstseins, und zwar diejenige Handlung, durch welche das Bewusstsein entsteht.

Fr. Wie ist denn das zu nehmen? Es ist doch das Bewusstsein, welches diese Handlung vollzieht; um eine Handlung zu vollziehen, muss aber das Bewusstsein doch wohl schon vorhanden sein und kann also nicht durch eine von ihm selbst vollzogene Handlung erst entstehen. Eine Handlung des Bewusstseins kann nur das bewusste Wesen, das Ich vollziehen, und dieses muss also vor der Handlung und unabhängig von ihr vorhanden sein.

A. Ich bitte Dich, bedenke, was Du sprichst. Was ist das Ich, von dem Du sprichst?

Fr. Ein selbstbewusstes Wesen.

A. Also: ohne Selbstbewusstsein kein Ich. Im Selbstbewusstsein besteht der unterscheidende Charakter des Ich gegenüber von allen übrigen Wesen. Im Selbstbewusstsein besteht die Ichheit. Was ist aber das Selbstbewusstsein? Ist es — als Bewusstsein — nicht Handlung? Handlung des Sichwissens? Kann es also vor der Handlung und unabhängig von ihr vorhanden sein, da es doch erst durch sie entsteht? Es ist also nicht anders; das Bewusstsein, das Ich entsteht erst durch die Handlung des Sichvonsichunterscheidens, des Sichwissens. — Nun müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Bedingung richten, auf welcher diese Handlung beruht. Welches ist das Subject, das diese Handlung vollzieht?

Fr. Höchst sonderbar! Ich weiss in der That nicht, was Du willst. Kaum sagst Du, das Ich entstehe erst durch jene Handlung, und nun fragst Du nach dem Subject, das sie vollzieht. Ich sehe gar kein solches Subject. Das Ich kann es nicht sein; irgend ein anderes Wesen kann sich doch auch nicht in mir als mein Ich wissen. Auf keinen Fall sehe ich ein Recht, jener Handlung ein Wesen zur Grundlage zu geben. Die Handlung scheint mir ganz und gar in der Luft zu stehen, oder, wenn Du willst, sich selbst zu vollziehen. Das kommt mir aber sehr bedenklich vor; ich wenigstens weiss

mir nichts zu denken bei einer rein sich selbst vollziehenden Handlung; ich meine, jede Handlung setze ein thätiges Wesen voraus, von dem sie ausgeht.

A. Hast Du Dir über diese Meinung auch schon Rechenschaft gegeben?

Fr. Noch nicht, aber es ist mir so.

A. Wir wollen sehen. Dass die Handlung, durch welche das Bewusstsein entsteht, wirklich vollzogen wird, können wir nicht mehr bezweifeln; denn das Bewusstsein haben wir als eine Thatsache vor uns. Es kommt nur darauf an, die in Frage stehende Handlung richtig: d. h. hier, vollständig zu denken. Sie scheint sich Dir, wie Du sagst, rein selbst zu vollziehen. Das will nichts anderes sagen, als: sie ist ganz unbedingt; denn was rein durch sich ist, ist ganz unbedingt. Diese Auffassung der Handlung missfällt Dir jedoch. Wir wollen die Gründe untersuchen; sie werden uns auf den rechten Weg verhelfen. Es wird Dir nicht schwer werden, einzusehen, dass das ganz Unbedingte sich keine Beziehung zu irgend etwas ausser ihm geben kann. Es würde sich durch eine solche Beziehung setzen als irgend wie durch das ausser ihm Befindliche bestimmt, als davon abhängig; es wäre also nicht mehr ganz unbedingt. Ebensowenig kann es einen Unterschied in sich selbst setzen; denn es müsste sich dann als nicht unbedingtes, d. h. als bedingtes unterscheiden von sich als Unbedingtem, und wäre also nicht mehr ganz Unbedingtes. Das ganz Unbedingte ist ganz einfach. Desswegen kann das Bewusstsein, als eine Handlung, die eine Zweiheit in sich schliesst und sich eine Beziehung nach aussen gibt, nicht ganz unbedingt sein.

Fr. Aber kann ich mir denn nicht ganz wohl vorstellen, das Bewusstsein, welches ja Eine Handlung ist, sei unbedingt und stelle sich eine Welt ausser sich vor. Wenn es nichts ausser ihm in Wirklichkeit gibt, so macht es sich ja damit von nichts anderem abhängig.

A. Vorstellen, lieber Freund, lässt sich alles Mögliche, aber denken nicht. Das Bewusstsein ist allerdings Eine Handlung; aber wir haben gesehen, dass diese wesentlich aus zwei entgegengesetzten Handlungen besteht. Wäre das Bewusstsein als diese Eine Handlung ganz unbedingt, so wäre diese Handlung als diese Eine rein nur durch sich. Sie könnte also nicht von der Art sein, dass

sie, wie es im Bewusstsein wirklich der Fall ist, sich nur vollzöge in Verbindung mit einer anderen Handlung, von welcher sie abhängig wäre. Das ganz Unbedingte, diess steht fest, ist schlechthin einfach; was in sich getheilt, gedoppelt ist, was eine Zweiheit in sich schliesst, ist nicht ganz unbedingt. So auch das Bewusstsein. Dasselbe ist aber auch nicht ganz bedingt; denn so wenig ein ganz Unbedingtes sich als bedingt, so wenig kann ein ganz Bedingtes sich als unbedingt setzen. Das Bewusstsein aber setzt sich ja auch als unbedingt. Es gibt überhaupt nichts rein Bedingtes, nichts, was bloss bedingt und nicht auch zugleich unbedingt wäre. Jedes Etwas ist allerdings bedingt; denn es dieses bestimmte nur durch seine Beziehung zu anderen, von ihm unabhängigen Dingen; aber als Etwas behauptet es auch ein für sich bestehendes Dasein, gegenüber von allem Anderen und ist damit selbstständig, unbedingt. Die reine Bedingtheit würde alles gesonderte Fürsichbestehen verzehren; sie würde das Etwas, das Ding geradezu aufheben. Also die Handlung, in welcher das Bewusstsein besteht, ist sowohl bedingt, als unbedingt. Sie ist und vollzieht sich durch sich selbst, darin besteht ihre Unbedingtheit. Aber sie stützt ihr Durchsichselbstsein und ihr Sichvollziehen auf etwas, was nicht sie selbst ist; darin besteht ihre Bedingtheit. Was wird nun die Bedingung sein, auf die sie sich stützt?

Fr. Du hast's ja gesagt: etwas, was nicht sie selbst ist.

A. Positiv ausgedrückt: ein Sein; denn der Handlung des Bewusstseins, des Sichwissens ist dasjenige entgegengesetzt, was nicht Sichwissen, bewusstloses Sein ist. Die Handlung des Bewusstseins stützt sich also auf ein Sein, und geht von ihm aus.

Fr. Kann denn aber die Handlung des Bewusstseins von etwas Anderem als diesem, ja von etwas dem Bewusstsein Entgegengesetztem ausgehen und vollzogen werden, während es doch ohne allen Zweifel zum Wesen des Bewusstseins gehört, dass das bewusste Wesen sich als mit sich selbst Eins und gleich setzt? Wie ist diess möglich, wenn etwas Anderes, als das Bewusstsein die Handlung vollzieht?

A. Das Bewusstsein hat eine Bedingung, diess steht uns fest; wäre es selbst seine Bedingung, so wäre es nicht bedingt, sondern unbedingt. Seine Bedingung muss also ein Anderes, als es selbst sein, und diess ist nichts anderes, als Sein. Aus Deiner allerdings

richtigen Bemerkung folgt also nur, dass das Sein, von welchem die Handlung des Bewusstseins als von ihrer Bedingung ausgeht, in seiner Unterschiedenheit vom Bewusstsein doch Eins mit ihm sein muss, so dass es als Sein durch die Handlung des Bewusstseins sich weiss. Diess liegt auch ganz im Begriff des Seins, als der Bedingung des Bewusstseins. Da das Bewusstsein in der Handlung des Sichvonsichunterscheidens sich sowohl als bedingt, wie auch als unbedingt setzt; so muss auch das Sein, auf welchem die Handlung beruht, dem gemäss, was ich vorhin gesagt habe, beides, bedingt und unbedingt sein. Das Sein, als Bedingung des Bewusstseins, ist zugleich bedingt und unbedingt, nur so, dass es als Sein beides auf ganz ungeschiedene Weise ist, dass es nicht sich in sich selbst unterscheidet als bedingtes und unbedingtes. Diese Unterscheidung als Handlung ist aber das Bewusstsein. Jenes Sein also ist als zugleich bedingt und unbedingt auf ganz ungeschiedene Weise ein bewusstloses Wesen, und es liegt hierin die Möglichkeit, dass ein Wesen, von sich als bewusstlosem Sein ausgehend, sich als bedingtes von sich als unbedingtem unterscheide und damit bewusst sei. Wie wir aber schon vorhin gesehen haben, ist ein einzelnes, bedingtes, beschränktes Wesen nur denkbar in einer unendlichen Reihe von gleichartigen Wesen, die zu einer vollendeten, abgeschlossenen Einheit zusammengefasst ist. Die Bedingung des Bewusstseins in ihrer Vollständigkeit ist also ein Ganzes von unendlich vielen Wesen, in deren Reihe das Bewusstsein sich selbst stellt. Dieses unendliche Ganze ist das Reale, denn es ist als Bedingung des Bewusstseins von demselben vollkommen unabhängig und wird von uns nicht willkürlich, sondern zufolge einer Nöthigung gesetzt, die im Bewusstsein liegt. So gewiss, als das Bewusstsein ist, das wir uns auf keine Weise können wegstreiten lassen, da der dasselbe Bestreitende diess nur vermittelst des Bewusstseins thun könnte; so gewiss ist uns jetzt die Realität des unendlichen Ganzen des Universums, dessen selbstständige Theile wir sind.

Fr. Das Alles ist ganz gut; aber ich meine, Du seiest, seitdem wir von der Bedingung des Bewusstseins sprechen, von Deiner vorigen Methode abgewichen. So lange Du von dem Bewusstsein selbst sprachst, zeigtest Du mir gleichsam anschaulich das Thun des Bewusstseins in diesem selbst; seitdem Du aber von der Bedingung des Bewusstseins redest, bauest Du Alles nur mit Schlüssen auf.

A. Du hast Recht; was ich bisher über die Bedingung des Bewusstseins gesagt habe, stellt eigentlich nur die freilich auf Gründe gestützte Behauptung auf, dass es sich so und so verhalten müsse. Du verlangst mit Recht auch an der Sache, dem Bewusstsein selbst, dessen wirkliches Verhalten zu sehen.

Fr. So meine ich's.

A. Ich will versuchen, es Dir zu zeigen. Das Bewusstsein ist die Handlung, sich als bedingtes von sich als unbedingtem zu unterscheiden. Indem das Bewusstsein hiermit sich auf entgegengesetzte Weise setzt, setzt es sich selbst als ein und dasselbe Wesen auf die eine sowohl, als auf die andere Weise. Das Sichvonsichunterscheiden ist somit ein Zurückgehen in sich. Als in sich zurückgehendes hat sich das Bewusstsein auch als von sich ausgehendes; denn es könnte nicht in sich selbst zurückgehen, wenn es nicht sich als dasjenige, von welchem aus zurückgegangen wird, mit sich als demjenigen, zu welchem zurückgegangen wird, Eins wüsste. Nun ist das Bewusstsein als Bewusstsein die Handlung des Sichwissens, oder des Insichzurückgehens; daher hat sich das Bewusstsein, sofern es dasjenige ist, von welchem ausgegangen wird (da es als solches noch nicht Bewusstsein, Insichzurückgehen sein kann), als nicht bewusstes, sondern bloss seiendes Wesen. Es weiss sich aber als dasjenige, von welchem es ausgeht, Eins mit demjenigen, in welches es zurückgeht — jedoch nicht auf bewusste, sondern auf unmittelbare, bloss seiende, Weise; es weiss sich als ebenso bedingtes, wie unbedingtes Wesen auf ganz ungeschiedene Weise, als bewusstloses Sein. Und zwar weiss es als in sich Zurückgehendes, dass ihm diese Handlung des Insichzurückgehens nur von sich, als unmittelbarer, bloss seiender Einheit mit sich, aus möglich ist. Das Bewusstsein als Insichzurückgehen erfasst sein blosses Sein als seine Voraussetzung, von welcher aus es in sich zurückgeht. Dieses Sein ist, wie schon gezeigt, nicht anders denkbar, denn als miteingeschlossen in einem unendlichen Ganzen von Dingen. Ich meine, es sollte Dir nun deutlich sein, wie das Bewusstsein das Reale als seine Bedingung erfasst.

Fr. Allerdings; ich fühle mich jetzt wieder mit meinem Bewusstsein auf dem festen Boden der Realität. Ich sehe, dass wir jene beiden Grundforderungen, um das Reale zu finden, erfüllt haben. Wir haben in dem Bewusstsein selbst einen nöthigenden

Grund aufgefunden, das Reale als solches zu denken; denn wir konnten das Bewusstsein nicht denken ohne das Reale. Und doch haben wir auf der andern Seite das Reale nicht von der Voraussetzung des Bewusstseins als eines fertigen aus, sondern umgekehrt das Reale als die Voraussetzung des Bewusstseins gefunden. Aber noch drängt sich mir ein Zweifel auf, darüber nämlich, wie es nun mit der von Dir so nachdrücklich geltend gemachten Behauptung steht, dass in unserm Bewusstsein das Reale ursprünglich nicht ein gegebenes, sondern die Vorstellung desselben eine frei aus dem Bewusstsein producirte sei. Erfasst das Bewusstsein das Reale als seine von ihm gänzlich unabhängige Voraussetzung, so verhält es sich ja wohl dabei nicht productiv, sondern empfangend, und das Reale ist ihm also gegeben.

A. Es ist mir lieb, dass Du mir Veranlassung gibst, mich hierüber noch näher zu erklären. Die Vorstellung müssen wir freilich ganz entfernt halten, als wäre das Bewusstsein der wirkliche Grund dessen, was wir das Reale nennen. Diess wäre der baarste Subjectivismus. Auf der andern Seite wollen wir uns genau vergegenwärtigen, was es heisst, das Reale als ein gegebenes nehmen. Wer diess thut, der trennt das Bewusstsein vom Realen, setzt beide als sich äusserlich zu einander verhaltende voraus, so dass ihm das Bewusstsein ein fertiges, vollendetes neben dem Realen ist. Das Bewusstsein kommt dann, nach dieser Ansicht, dadurch zum Realen, dass ihm dieses sich von aussen her darstellt, ohne sein Zuthun. Das Wissen vom Realen ist hiernach bedingt durch eine ursprüngliche Passivität des Bewusstseins gegen das Reale. Ganz anders haben wir die Sache gefunden. Nicht als ein ihm Aeusserliches nimmt das Bewusstsein das Reale auf, sondern in sich selbst entdeckt es den Punkt, in welchem es mit der Wirklichkeit auf's genaueste zusammenhängt. Es gelangt zur Vorstellung und zur Gewissheit des Realen ursprünglich nur, indem es sich selbst erfasst. Ich habe Dir aber schon gezeigt, dass das Bewusstsein sich selbst nicht als ein gegebenes erfasst. Das Sicherfassen des Bewusstseins ist nur dadurch möglich, dass es über alles Gegebene, d. h. über Alles, was für es sein soll ohne sein Handeln, hinausgeht und sich als die Handlung des Sichwissens ergreift. Durch dieses Hinausgehen über alles Gegebene ist das Sicherfassen eine freie, ihren Gegenstand producirende Handlung. Das Erfassen des Realen aber ist gar nichts

anderes, als das vollständige, bis auf seine Bedingung zurückgehende Sicherfassen des Bewusstseins. So gewiss also das Sicherfassen, so gewiss ist auch das Ergreifen des Realen eine freie Handlung des Bewusstseins, freilich keine willkürliche, sondern eine in seinem Wesen begründete. Das Bewusstsein ist gar nicht Bewusstsein, ohne sich zu wissen als das, was es ist, die auf dem Wirklichen beruhende Handlung des Sichvonsichunterscheidens. Es bleibt also dabei, dass uns das Reale ursprünglich nicht gegeben, sondern das Wissen desselben ein freies Product des Bewusstseins ist. Das Bewusstsein ist die höchste und letzte Quelle unsrer Erkenntniss nach Inhalt und Form.

Fr. Wie verhält es sich nun aber mit Deinem, im Anfang mir gemachten Zugeständniss über den Werth der Erfahrung? Du hast selbst gesagt, die Erkenntniss des Wirklichen sei Sache der Erfahrung. Wie stimmt das zusammen mit dem Satze, dass die letzte Quelle aller Erkenntniss das Bewusstsein sei? Wird nicht dadurch die Erfahrung überflüssig, wohl gar unmöglich? Behauptest Du dennoch die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erfahrung, so liegt Dir, wie mich dünkt, die Verpflichtung ob, dieselbe aus dem bisher von Dir Ausgeführten zu beweisen, da Du doch darin die allgemeinen Prinzipien der Erkenntniss aufstellen zu wollen scheinst.

A. Im Allgemeinen glaube ich Deinem Begehren entsprechen zu können, wiewohl dieser Punkt zu seiner genauen Erörterung noch manches Andere voraussetzt. Was zuerst die Nothwendigkeit der Erfahrung betrifft, so müssen wir zurückgehen auf die Art und Weise, wie uns das Wissen vom Realen entstanden ist. Wir haben gesehen, dass das Bewusstsein, hinausgehend über das Gegebene, rein aus sich selbst die Vorstellung des Realen nicht als eines einzelnen Dings, sondern als eines unendlichen Ganzen von Dingen hervorbringt. Im philosophischen, apriorischen Wissen wird daher nicht das einzelne Ding als solches nach seiner durchgängigen Bestimmtheit, sondern dasselbe nur als Glied eines Ganzen gewusst. Wir wissen *a priori* nur, dass überhaupt unendlich viele Dinge im Universum vorhanden sind, und was für Bestimmungen ihnen im Allgemeinen als Gliedern des Universums zukommen; wir können aber nicht eine bestimmte Summe einzelner Dinge aus der unendlichen Vielheit ausscheiden, um sie als solche festzuhalten und ihre spezifische Bestimmtheit auszumitteln, weil uns als

einzelne alle gleich sind. Gleichwohl wissen wir, dass jedes Ding als selbstständiges Glied des Ganzen seine spezifische Bestimmtheit haben muss, durch welche es sich als Besonderes im Zusammenhang des Ganzen behauptet; und nur, wenn wir es nach dieser Bestimmtheit kennen, haben wir Erkenntniss des Wirklichen. Desswegen sind wir durch das apriorische Wissen der Philosophie selbst hinausgewiesen auf ein Wissen, in welchem uns das einzelne Reale als solches nach seiner vollen, selbstständigen Bestimmtheit gegeben ist; Wir sind hinausgewiesen auf die Erfahrung. Was nun aber die Möglichkeit der Erfahrung oder eines Wissens betrifft, welchem das Reale ein gegebenes ist, so schwebt Dir der Zweifel vor, ob denn dem Bewusstsein, welches die Vorstellung der Realität ursprünglich aus sich producirt, dieselbe Vorstellung auch gegeben sein könne. Unmöglich wäre nun diess freilich, wenn das Bewusstsein in dem Sinne die Vorstellung des Realen aus sich produciren würde, dass es dabei sich selbst als das Prinzip des Realen, als das dem Realen zu Grund liegende Unbedingte erfasste. Ist das Bewusstsein diess, so kann das Reale nur als von ihm producirt, auf keine Weise dagegen als ihm gegeben gefasst werden. Wie sollte dem Bewusstsein als dem Unbedingten etwas als gegeben, d. h. als von seiner absoluten Thätigkeit unabhängig erscheinen können? Die Erfahrung ist unmöglich unter der Voraussetzung der Unbedingtheit des Bewusstseins. Wie ich Dir aber zu zeigen gesucht habe, erfasst sich ja das Bewusstsein nicht als rein unbedingt, sondern als zugleich bedingt durch das Reale; es hat im Realen seine eigene Voraussetzung. Es stellt sich so in den Zusammenhang des Realen hinein; es weiss von Dingen, nur indem es sich selbst als reales in gleiche Linie mit ihnen stellt. So ist ihm die Beziehung nach aussen, auf die reale Welt, wesentlich. Es muss in ihm das Bestreben entstehen, sich der Realität als seiner Bedingung, als seiner Realität zuzuwenden und zu bemächtigen. Dieses Bestreben ist nur dadurch möglich, dass es die Dinge nicht in sich hat, sondern dass dieselben als selbstständige ihm gegenüberstehen. In diesem Bestreben des Bewusstseins, sich der Realität, die ihm als selbstständige gegenübersteht, zu bemächtigen, um sich darin zu haben, ist ihm dieselbe eine gegebene. Aber aus Allem, was wir jetzt mit einander durchgesprochen haben, geht auch hervor, dass das Bewusstsein das Reale als ein gegebenes nur unter der

Bedingung vor sich haben kann, dass es von sich aus durch eine freie Handlung darauf kommt. Die Erfahrung ist bedingt durch die Speculation.

Fr. Ich kann nicht umhin, diesem Resultate beizustimmen, und sage Dir meinen Dank für die Aufschlüsse und Anregungen, die Du meinem Nachdenken gegeben hast.

---

## XXXIII.

# Empedokles und die alten Aegypter.

Von

Professor A. Gladisch,

z. Z. in Halle.

---

Indem der Verfasser hier unternimmt, in urkundlicher Untersuchung den vollkommenen Einklang der philosophischen Lehre des Empedokles mit der Weltanschauung der alten Aegypter darzuthun, so setzt er voraus, dass das Hervortreten dieses unleugbar geistreichsten aller Vor-Platonischen Philosophen in Hellas mit völlig morgenländischer Ueberzeugung, wenn diess erwiesen wird, schon an sich selbst für eine merkwürdige Erscheinung gelten werde. Es vereinigt sich aber damit noch ein ungleich tieferes Interesse. Die alten Aegypter sind auf der Bühne der Weltgeschichte, wie bekannt, ein mehr als zweitausendjähriges Räthsel, das jedem Versuche der Lösung bisher gespottet hat; es müsste denn Einer die Hegel'sche Auskunft schon für die wirkliche Lösung hingenommen haben, dass nämlich das Räthsel selbst eben das Prinzip des ägyptischen Geistes sei. Wenn nun alle sicheren Ueberlieferungen über das ägyptische Denken sammt den Bild- und Bauwerken, die auf uns gekommen sind, ganz einfach in der Ansicht des Empedokles zusammenstimmten, so würden wir dadurch aus der Hegel'schen Verzweiflung, denn das ist jene Auskunft, gerissen werden, und jetzt die wirkliche urkundlich erwiesene und entwickelte Lösung des ägyptischen Räthsels gewinnen. Dazu

drängt sich eine unübersehbare Schaar anderer gewichtvoller Betrachtungen und Fragen aus dem Gebiete der Geschichte der Philosophie und dem der Philosophie der Geschichte, sowie wohl überhaupt keine neue Thatsache von der wissenschaftlichen Forschung an's Licht gezogen werden kann, welche nicht nach allen Richtungen hin, sei es bestätigend oder umwandelnd, in die bisherigen Ansichten eingriffe und neue Aufgaben stellte. Wie? wenn die hier zu behandelnde Erscheinung nicht vereinzelt in der Geschichte der Vor-Platonischen Philosophie hervorträte, sondern auch jene anderen Philosophen, Pythagoras, die Eleaten Xenophanes und Parmenides, Herakleitos, Anaxagoras, wie Empedokles die Aegyptische, so die Weltansichten der übrigen Hauptvölker des alten Morgenlandes, der alten Schinesen, der Indier, der Perser und der Israeliten, nur in philosophischer Form, entwickelt hätten? und wenn zuerst in Sokrates eigenthümlich hellenisches Bewusstsein hervorgebrochen, dann in Platon sich vollendet hätte, welches sich als die Verklärung des eigenen hellenischen Geistes, als die innere Seele der freien hellenischen Sittlichkeit, Wissenschaftlichkeit und selbst der hellenischen Kunstreligion auswiese? Verhielte es sich so, und der Verfasser hat es von den Pythagoreern und den alten Schinesen, und von den Eleaten und den Indiern bereits an einem anderen Orte*) urkundlich und ins Einzelne vor Augen gelegt, und wird das Gleiche auch von Herakleitos und den Persern und von Anaxagoras und den Israeliten urkundlich und in alles Einzelne darthun, — verhält es sich wirklich so, welche Umwandelung unserer bisherigen Auffassung der Geschichte der Hellenischen und aller Philosophie wird dadurch hervorgerufen! Welche Umwandelung auch unserer Auffassung des Geistes jener Völker und des ganzen Prozesses der grossen weltgeschichtlichen Entwickelung! Jene Völker und überhaupt die Weltgeschichte in allgemeinen logischen Formeln zu begreifen, kann nur Derjenige noch ferner vermeinen, dem ein solcher Formalismus den Sinn zur Einkehr und Vertiefung in das wirkliche schaffende und gestaltende Denken des lebendigen Geistes verdorben hat. Doch alles Dieses und vieles Andere wird erst dann vollständig einleuchten, wann die Thatsachen selbst, auf die es sich gründet, werden vollständig erwiesen

*) In der Schrift: Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte. Posen, 1844. S. 18 — 208 und S. 209 — 380.

sein. Für jetzt sollte nur so viel klar werden, dass es sich der Mühe lohnt, die vorgesteckte Untersuchung zu unternehmen, und nicht zu scheuen, dieselbe auch genauer in's Einzelne und scheinbar Kleinliche zu verfolgen, da auch diesem die Verknüpfung mit den wichtigsten Interessen der Wissenschaft einen unverkennbaren Werth verleiht. Nur lässt sich hier eine Mangelhaftigkeit der Darlegung, so schwer sie dem Verfasser wird, nicht vermeiden. Wer mit der Natur einer solchen Untersuchung vertraut ist, der weiss, dass sie, wenn sie den gründlichen Sachkenner befriedigen soll, nothwendig von kritischer Erörterung und anderweitiger Unterstützung vieler angezogenen Beweisstellen, auch von Entwickelung vieler einzelnen Punkte in's Genauere, begleitet sein muss; diese Begleitung aber muss hier zurückgehalten werden, und die nackte Anzeige bloss der wichtigsten Hauptstellen einstweilen genügen. Doch wird die Darlegung auch ohne die ausführlichere urkundliche Begründung, welche einem anderen Orte vorbehalten bleibt, zur Erweckung einer sicheren Ueberzeugung von der Beschaffenheit der ganzen Sache wohl im Wesentlichen ausreichen.

Indem wir uns zur urkundlichen Untersuchung und Vergleichung der Weltansicht des Empedokles und der alten Aegypter wenden, so finden wir auf der einen Seite im Ganzen eine sehr reichhaltige und dabei völlig zuverlässige Ueberlieferung vor, da die Alten uns nicht nur eine bedeutende Summe der Lehren des Empedokles berichten, sondern auch gleichzeitig sehr beträchtliche und gewichtvolle Bruchstücke aus den philosophischen Gedichten desselben mittheilen, so dass wir die Hauptzüge der Empedokleischen Weltanschauung unmittelbar aus der Urquelle schöpfen können. Und dieses unschätzbare Vermächtniss des Alterthums ist auch bereits von zwei Gelehrten, welche den Werth desselben erkannten, von Sturz und Karsten, mit ungewöhnlichem Fleisse gesammelt, geordnet und beleuchtet, von Anderen, namentlich von Panzerbieter, in vielem Einzelnen kritisch berichtigt und erläutert worden.*) Je

*) Empedocles Agrigentinus etc. ed. Sturz, Lips. 1805. 8°. Empedocles Agrigentini carminum reliquiae etc. ed. Karsten, Amstel. 1838. 8°. Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles, im Programm des Gymnas. Bernh. zu Meinigen 1844. 4° u. in d. Zeitschr. f. Alterthumswiss. v. Bergk und Cäsar, Jahrg. 1845, Nr. 111 und 112, wo auch die erste des Empedokles würdige Uebersetzung eines grossen Theiles der Bruchstücke.

sicherer aber, wenigstens in allem Wesentlichen, die Grundlage für die Betrachtung der Philosophie des Empedokles ist, auf einen desto schlüpfrigeren Boden, scheint es, begeben wir uns nach der anderen Seite, wenn wir eine tiefere und klarere Einsicht in die Weltanschauung der alten Aegypter gewinnen wollen. Denn keine einzige von den vielen heiligen Urkunden des Volkes, von denen uns Clemens der Alexandriner berichtet, ist uns erhalten, auch kein Werk eines ägyptischen Theologen oder Philosophen, welches uns das unter den heiligen Symbolen und Mythen verhüllte tiefere Wissen oder die Mysterien der Aegypter von dem Wesen der Gottheit und der Dinge aufschlösse, oder wenn auch etwa ein solches sich unter den Papyrusrollen befindet, die auf uns gekommen sind, so vermag zur Zeit doch Niemand diese genügend zu entziffern. Denn dass auch der ägyptischen Religion ein tieferes Wissen zu Grunde liege, als sie in ihrer äusserlichen Erscheinung, in ihrem Thiercultus, wie er gewöhnlich aufgefasst wird, und in ihren Mythen darbietet, müssten wir schon nach dem, was sich bei den Religionen der anderen gebildeten Völker des alten Morgenlandes ergeben hat, mit Sicherheit annehmen, auch wenn nicht die Weisheit der Aegypter, vor der aller anderer Völker in der Ueberlieferung des hellenischen Alterthums gefeiert würde. „Es ist bekannt, sagt Bunsen*) völlig treffend, welchen Reiz die Betrachtung der Weisheit und des Alterthums der Aegypter für die grössten Geister der Hellenen hatte, und wie sie, besonders seit Herodot, versuchten, durch die seltsamen Göttergestalten und den Thierdienst zu den Feiern und Weihen hindurchzudringen, in welchen sich ihnen ein tiefer und verwandter Geist kund that. Aegypten war schon ihnen die Sphinx, deren verständiges Menschenantlitz sie fragend und quälend anschaute, und sie antrieb zu versuchen, das Räthsel des Thierleibes zu lösen.“ Von diesem Zauber gelockt, begaben sich Männer wie Solon, Demokrit, Platon, Eudoxos und viele Andere, selber hin in das Land, und es ist keine bedeutungslose Thatsache, dass der Hellenen hohe Meinung von der ägyptischen Weisheit durch die Berichte der Heimkehrenden nicht zerstört wurde, sondern sich ungeschmälert forterhielt, wo

*) Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Bd. I. S. 92.

nicht steigerte. Ja nicht bloss Herodot, der ehrwürdige Vater der Geschichtschreibung, welcher so eingehend mit den ägyptischen Priestern verkehrte, nicht bloss die Eleer bewunderten die Aegypter als „die Weisesten aller Menschen;" *) selbst der nüchternste Philosoph und Gelehrte, Theophrast, der auch hier nicht ohne Kenntniss urtheilte, nannte sie „unter allen das kundigste Geschlecht."**) Mag nun auch immerhin der Hellenen liebenswürdige Geneigtheit zur Bewunderung fremder Eigenthümlichkeit die Aegypter weit über das rechte Maass erhoben haben, jedenfalls wird dadurch die entgegengesetzte Ansicht, welche die ägyptische Geistesstufe nach der unverstandenen äusserlichen Darstellung im Thierdienste schätzt, ganz unhaltbar. Dazu kommt, dass der Hintergrund von Mysterien in der ägyptischen Religion auf das Glaubwürdigste durch die ausdrückliche einstimmige Ueberlieferung des Alterthums, wie durch die stumme, aber soweit ganz verständliche Rede der erhaltenen Denkmäler bezeugt wird. Von allen jenen Zeugen mag hier nur der Eine Origenes sprechen, welcher selbst ein Aegypter war und in Aegypten lebte, zu einer Zeit, da die Mysterien noch fortbestanden, und hellenische Bildung mit der Klarheit und Tiefe des christlichen Geistes vereinigte. Dieser entgegnet dem Celsus, welcher über christliche Lehren urtheilte, ohne deren eigenlichen Sinn zu kennen: er scheine sich gerade so zu benehmen, wie wenn Jemand, der nach Aegypten gekommen, wo die Weisen nach den Schriften der Vorfahren viel philosophiren über ihre göttlichen Dinge, die Laien aber sich mit einigen Mythen brüsten, die sie vernommen, deren Bedeutung sie aber nicht verstehen, glaubte die gesammte ägyptische Weisheit kennen gelernt zu haben, nachdem er bei den Laien in die Schule gegangen, aber mit keinem der Priester verkehrt und von keinem derselben die Mysterien erfahren.***) Und das Zeugniss des Alterthums wird vollkommen bestätigt durch die Beschaffenheit der Sache selbst, indem durch das Dunkel, in welches die ägyptische Religion gehüllt ist, in unzähligen Lichtstrahlen das tiefere Wissen thatsäch-

*) Herodot. II., 160. Vgl. Odyss. IV., 231 sq. 1. Kön. 4, 30. Jes. 19, 11.
**) Porphyr. de abstin. II., 5. und Euseb. Praep. Evang. I., 9.
***) Orig. c. Cels. I., 12. Dazu Clem. Alex. Strom. V., 7. p. 670, Pott. Plutarch. de Js. et. Osir. 9. u. A.

lich durchbricht. Aber verloren sind die heiligen Urkunden und die Werke der Theologen, welche uns einen klaren Blick in das Innere der religiösen Weltanschauung des alten Aegyptens eröffnen könnten, auch die Schriften der hellenischen Gelehrten, wie des Hekatöos von Abdera und des Eratosthenes, über die ägyptische Philosophie und gesammte Wissenschaft. Dagegen die Schriften, welche uns unter dem Namen des ägyptischen Hermes überliefert worden, sind allesammt untergeschoben, augenfällig von Anhängern der sogenannten Neuplatonischen Philosophie. Die ächten Urkunden des altägyptischen Geistes, die auf unsere Zeit gekommen, sind stumme Ziffern und Bilder und Bauwerke, welche das Erstaunen der Welt erregen über den Sinn, der sie geschaffen, Hieroglyphen selber und bedeckt mit Hieroglyphen. Bei dieser Sachlage muss die gegenwärtige Untersuchung allerdings ein gar kühnes und gefahrvolles Unternehmen scheinen. Indessen erstlich wird die Gefahr in dem Grade vermindert, als wir uns derselben mit Klarheit bewusst sind. Und dann ist die Untersuchung in Wirklichkeit nicht so entblösst von jeder sicheren Grundlage, wie Einer nach dem Angeführten glauben könnte. Denn es fehlen uns keineswegs Ueberlieferungen des Alterthums über das Grundwesentlichste der ägptischen Weltansicht, welche aus einer Quelle fliessen, die der Urquelle selbst gleich zu achten ist, aus der Darstellung, welche der berühmte Sebennythische Priester Manetho, der unter dem ersten Ptolemäer in grossem Ansehen lebte und die gründlichste Kenntniss der ägyptischen Theologie mit hellenischer Bildung vereinigte, nach den heiligen Urkunden seines Volkes gegeben hat. Da nach dem Werthe dieses Mannes auch der Werth der von ihm herfliessenden Berichte geschätzt werden muss, die der gegenwärtigen Untersuchung zur Hauptgrundlage dienen, so müssen wir nothwendig zuvörderst von ihm selbst uns ein deutliches Bild verschaffen. Dieses werden uns am treusten die Aegyptologen herstellen, welche mit der gesammten manethonischen Ueberlieferung ebenso vertraut sind, wie mit den erhaltenen alten Denkmälern und den Ergebnissen der jetzt zum Theil aufgeschlossen Hieroglyphik, so dass sie aus der Vergleichung beider das sicherste Urtheil zu bilden und zu begründen vermögen. Unter ihnen hat zu unserem grossen Gewinn Bunsen gerade diesen Punkt zum Gegenstande einer genaueren Untersuchung gemacht; vernehmen wir

daher sein Urtheil. Er schreibt:*) „O Aegypten! Aegypten! heisst es in einem der hermetischen Bücher, Hermes des dreimalgrossen Zwiesprach mit Asklepios, nur Fabeln werden von dir übrig sein, ganz unglaublich den späten Geschlechtern, und Nichts wird Bestand haben, als die in Stein gehauenen Worte. Manetho, der ausgezeichnetste Schriftsteller, der Weise und Gelehrte Aegyptens, hat das Schicksal seines Landes getheilt. Der Mann, welchen alle alten Berichterstatter mit Achtung nennen, und von dem sie ganz Uebereinstimmendes melden, der Schriftsteller, welcher, wie der nüchterne Aelian sagt, die Weisheit im höchsten Grade inne hatte, ist durch die Zerstörung der Zeit, welche seine Schriften bis auf geringe Bruchstücke vertilgt hat, durch die Betrügerei der Späteren, welche seinen Namen missbrauchten, um ihren Träumen Ansehen und Eingang zu verschaffen, und durch die Gleichgültigkeit der Neueren fast zu einer mythischen Person geworden, mit welcher man aufgegeben hat, irgend einen scharf begrenzten Begriff von Persönlichkeit zu verbinden.“ Und indem Bunsen unternimmt, durch die gehörige Sonderung der früheren und späteren Berichte, die aus dem ächten und unächten Manetho herstammen, den Begriff der wahren Persönlichkeit des Mannes herzustellen, so ist das Ergebniss: „dass Alles, was aus Manethos theologischen Werken von den Alten und von den Kirchenschriftstellern bis in's theodosische Zeitalter hinein angeführt wird, den Charakter eines verständigen nüchternen Mannes von bewundernswerther Gelehrsamkeit über die Alterthümer seines Volkes trägt; dass die von Späteren diesem Manne beigelegten träumerischen und wahrsagerischen Werke ihnen gänzlich unbekannt sind.“ Er sagt: „Der ägyptische Gelehrte verdankt seinen grossen Ruhm offenbar dem Verdienste, dass er zuerst sowohl über Lehre und Weisheit, wie über Zeitrechnung und Geschichte, aus den vaterländischen Quellen und namentlich aus den heiligen Büchern als Schriftsteller und Forscher auftrat, und zwar in griechischer Sprache. Er besass griechische Bildung, sagt Josephus, der ihm nicht übermässig günstig ist; und die von ihm gegebenen Auszüge zeigen einen guten nüchternen historischen Styl.“ Und über das Verhältniss der ächten manethonischen Ueberlieferung zu den neusten Aufschlüssen der ägyp-

*) Bunsen, Bd. II. S. 88 f.

tischen Forschung sagt Bunsen: „Manetho's Grösse zeigt sich am allerklarsten durch die Denkmäler, welche uns nun erschlossen sind.“ Das ist in den wesentlichsten Zügen das aus der genaueren Betrachtung und Prüfung aller Vorlagen hervorgehende Bild des Mannes, auf dessen Gewähr wir glücklicher Weise fast bei allem Entscheidenden in unserer Untersuchung werden verwiesen werden von den Berichterstattern, denen zudem auch nicht ein Gewicht des eigenen Namens mangeln wird. Das Letztere gilt insbesondere von Plutarch, und da dieser in seiner Abhandlung über Isis und Osiris uns auch gerade die reichste Quelle für die Untersuchung darbietet, so ist es wichtig, auch über ihn die Urtheile der gründlichsten Aegyptologen zu vernehmen. Nach Schwartze*) ist Plutarch „derjenige Grieche, welchem Wenige unter den Alten in der ausgebreiteten Kenntniss des ägyptischen Alterthums gleichkommen möchten.“ Und dieses Urtheil wird bekräftigt von Bunsen, welcher zugleich durch genauere Untersuchung darthut, dass Plutarch seine Kenntniss eben vornämlich aus Manetho geschöpft hat; denn also schreibt Bunsen in seiner Darstellung Manetho's: „Aber wir haben bis jetzt die Hauptquelle für den Gehalt der theologisch-philosophischen Werke Manetho's noch gar nicht berührt, Plutarch, in seinem höchst schätzbaren Werke über Isis und Osiris. Obwohl nichts beglaubigter sein kann, durch Styl, Fassung und Zeugnisse, als die Aechtheit dieses Werkes, welches er in Delphi schrieb und der dortigen Oberpriesterin Klea, seiner auch sonst bekannten Freundin, zueignete, so haben doch Manche einen Zweifel daran bloss aus dem Umstande zu erkennen gegeben, weil das Werk so bedeutende ägyptische Gelehrsamkeit enthalte. Allerdings ist diess der Fall. Aber es bedarf nur einer Zusammenstellung der in ihm enthaltenen rein ägyptischen gelehrten Angaben, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass sie grossentheils aus Manetho's theologischen Werken geschöpft seien. Bei einigen Stellen beweisen diess die manethonischen Anführungen anderer Schriftsteller, bei anderen macht ihn Plutarch selbst namhaft. Unsere Darstellung dieses Verhältnisses wird also auf beide, auf Plutarch und auf Manetho, ein erwünschtes Licht werfen.“ Doch das Genauere mag Jeder bei Bunsen selbst nachsehen. Unter den

*) Schwartze, das alte Aegypten. Bd. I. Einl. S. 30.

übrigen Berichterstattern, welche zur Grundlage unserer Untersuchung beitragen, sind die bedeutendsten, natürlich ausser Herodot, soweit dieser in das Innere der ägyptischen Religion blicken lässt, Eudoxos der Knidier, der berühmte Schüler Platon's, welcher ebenso wie Herodot, das Land selbst besucht und mit den ägyptischen Weisen verkehrt hat; Hekatäos von Abdera, des Aristoteles ausgezeichneter Schüler, welcher gleichfalls durch unmittelbaren Verkehr mit den ägyptischen Priestern, wohl auch, wie Bunsen glaubt, durch die Schriften seines Zeitgenossen Manetho sich mit der ägyptischen Lehre vertraut gemacht und eine Abhandlung „über die Philosophie der Aegypter" verfasst hatte; die späteren Berichte, von Diodor, Eusebios u. s. w. müssen theils nach ihrer erweislichen Herleitung von Manetho, theils nach ihrem inneren Einklange mit der zuverlässigen Ueberlieferung geschätzt werden. Zu den genannten Quellen kommen die erhaltenen heiligen Denkmäler und Bildwerke des Volkes, denen wir vielleicht durch den Schlüssel nicht unseres, sondern des ägyptischen Denkens, nachdem wir uns desselben aus der angegebenen Ueberlieferung bemächtigt, den Mund zu öffnen vermögen werden, dass auch sie uns das ägyptische Mysterium aussagen müssen. Auf diesem hier in Kürze bezeichneten Wege dürfen wir sicherlich ohne den Vorwurf des Leichtsinnes die vorgesteckte Untersuchung unternehmen. Jedenfalls ist der mögliche Gewinn die Mühe werth, dass wir dem unverhofften neuen Lichte, welches aus der Philosophie des Empedokles in die ägyptische Finsterniss hereinbrechen will, alle Zugänge eröffnen und zusehen, welche Beleuchtung dadurch entstehen werde.

Doch ehe wir noch uns zur eigentlichen Aufgabe wenden, müssen wir die Ansicht näher prüfen, welche sich schon in frühem Alterthume gebildet und auch jetzt noch ihre Anhänger hat, dass Pythagoras aus vertrautem Umgange mit den ägyptischen Priestern seine Weisheit geschöpft habe. Jeder, der dieses glaubt, muss sich wundern, dass hier nicht von Pythagoras, sondern von Empedokles die Rede ist. Aber es ist schon an einem andern Orte*) urkundlich und ausführlich ins Einzelne gezeigt worden, dass die pythagorische Philosophie und deren sittliche Verwirklichung im Prinzip und Wesen völlig übereinstimmt mit der Weltansicht und

*) Einleitung in das Verständniss der Weltgeschichte S. 50 ff.

Sittlichkeit der von den Aegyptern durchaus verschiedenen alten Schinesen. Damit ist der Glaube, dass Aegypten die Urquelle der pythagorischen Philosophie sei, schon widerlegt. Jetzt soll noch zum Ueberflusse dargethan werden, dass von einer Weltansicht und einer aus ihr fliessenden Sittlichkeit, wie die pythagorische, sich im alten Aegypten nirgends auch nur eine Spur entdecken lässt, dass Pythagoras den geheiligtsten religiösen Vorstellungen der Aegypter schroff entgegentritt, und dass zugleich denjenigen Ueberlieferungen, welche dem Pythagoras eine ägyptische Geistesrichtung und ägyptische Lehren zuschreiben, von den gewichtvollsten Zeugen widersprochen wird. Erstlich, dass die pythagorische Ansicht von der Zahl als dem Grunde und Wesen aller Dinge das eigentliche Mysterium der Aegypter gewesen sei, wird in keinem einzigen selbstständigen Berichte des Alterthums auch nur angedeutet, sondern ganz allein in der Behauptung der Späteren, dass Pythagoras seine Philosophie aus Aegypten entlehnt habe, stillschweigend vorausgesetzt. Ueberall, wo die Alten, unter ihnen auch Platon, von der Arithmetik und Geometrie der Aegypter reden, melden sie wohl, dass diese Wissenschaften von den Aegyptern oder deren Hermes erfunden worden seien, bemerken aber durchaus nichts von einer pythagorischen Bedeutung der Zahl und Figur bei ihnen; im Gegentheil sagen sie ausdrücklich, dass die Behandlung der Mathematik in Aegypten das praktische Bedürfniss zum Ziele habe und aus diesem entsprungen sei.*) Auch findet sich in der ganzen Summe der ägyptischen religiösen Vorstellungen, die uns überliefert sind, nicht Eine, aus welcher eine pythagorische Auffassung der Zahlen hervorblickte, wie Jablonski**) selber redlich bekennt, obwohl er dessenungeachtet die pythagorische Philosophie aus Aegypten herleitet. Dazu verräth sich auch in der Hieroglyphik auf den erhaltenen Denkmälern nicht das geringste Bestreben, philosophische oder religiöse Begriffe in Zahlen oder geometrischen Figuren darzustellen, während dasselbe sich hier hätte am vollständigsten entwickeln müssen, wenn die Aegypter die pythagorische Anschauung gehabt hätten. Symbolische Zahlen sind in der nun zum Theil er-

*) S. Plat. Phaedr. p. 274. C. Herodot. II, 109. Diod. Sic. I, 81. Strab. XVI, 1, 3 p. 787 u. A.

**) Jablonski Panth. Aegypt. T. III. Proleg. p. CXX sq.

schlossenen Hieroglyphik gar nicht zu entdecken, und von geometrischen Figuren nur das Viereck und das gleichseitige Dreieck, ersteres als Bezeichnung der Welt, letzteres als Bezeichnung der Pyramide; diese, das Viereck und die Pyramide, haben eine symbolische Bedeutung, aber, wie wir sehen werden, eine solche, mit der sich eine ganz andere Ansicht der Dinge eröffnet, als die pythagorische. Zwar auch eine Figur, welche dem rechtwinkligen Dreieck ähnlich sieht, zeigt sich darunter, aber, nach den Aegyptologen, bloss um den „Zahn" und überhaupt „eckige Gegenstände" zu bezeichnen. Hätte dieses bei den Pythagoräern so bedeutungsvolle Dreieck bei den Aegyptern die gleiche oder eine ähnliche Geltung gehabt, so würde es in den bildlichen Darstellungen, welche sich auf die Gerechtigkeit beziehen, oder in verwandten, gewiss nicht fehlen; aber von dieser Symbolik zeigt sich so wenig eine Spur, wie von einer anderen durch mathematische Figuren, mit Ausnahme der beiden genannten. Die ganze Liste der Hieroglyphen, welche Champollion *) unter dem Titel: „Geometrische Figuren und Formen" vorlegt, enthält, ausser dem Einen Viereck, nur Nachahmungen nnd Andeutungen sinnlicher Gegenstände; denn auch das erwähnte gleichseitige Dreieck ist nur eine Nachahmung der Gestalt der Pyramide, und hat keine geometrische Geltung. Zu diesen Vorlagen kommt, dass die pythagorische Weltansicht ganz untrennbar ist von der höchsten Bedeutsamkeit der Musik, welche sich daher auch bei den Schinesen als die eigentliche Seele der Weltanschauung und der gesammten Sittlichkeit erweiset, dass aber den Aegyptern von Diodor **) gerade eine ungünstige Beurtheilung der Musik zugeschrieben wird, woraus wenigstens soviel mit Sicherheit hervorgeht, dass die Musik den Aegyptern nicht die pythagorische oder schinesische Bedeutung gehabt hat; auch ist diess in der That in der ägyptischen Sittlichkeit nirgends ersichtlich. Indem wir so auf der einen Seite in Aegypten keine Spur des Borns zu entdecken vermögen, aus welchem Pythagoras seine Erkenntniss soll geschöpft haben, finden wir auch auf der andern Seite den Pythagoras gar wenig einverstanden mit den ägyptischen Ansichten. Kann Einer der geheiligtsten religiösen Anschauung der Aegypter

*) Champollion Diod. Egypt. p. 485 suiv.
**) Diod. Sic. I, 81.

feindlicher entgegentreten, als es Pythagoras thut in seinem mit Recht berühmten Ausspruche über die Natur des ehelichen Verhältnisses? *) Mit diesem Ausspruche zeigt sich Pythagoras auf einem Standpunkte der Betrachtung, der im ganzen Alterthume wohl kaum irgendwo anzutreffen ist, ausser bei den Schinesen. Ebenso wenig bekundet sich in vielem Anderen, wie z. B. in seiner Vorstellung, dass der Osten das Rechts, der Westen das Links der Welt sei, ein Einverständniss mit den Aegyptern, welche vielmehr, wie Empedokles, den Norden als das Rechts, den Süden als das Links der Welt anschauten. **) Und untersuchen wir endlich die wirklich ägyptischen Lehren, welche dem Pythagoras beigelegt werden, genauer, so sind sie fast allesammt solche, die sich mit völliger Sicherheit wohl bei Empedokles nachweisen lassen, gegen deren Zurückführung aber auf Pythagoras, wie schon bemerkt, die gewichtvollsten Zeugen Bedenken erregen. Darunter gehört sogar die bekannte Seelenwanderungslehre. Diese ist gar nicht denkbar ohne die Scheu, Thiere zu schlachten und Fleisch zu geniessen; daher auch Empedokles, in dessen Bruchstücken uns die Seelenwanderungslehre urkundlich vorliegt, seinen Mitbürgern zuruft: ***)

„Steht ihr nicht ab vom Morden, dem gräulichen? Seht ihr denn nicht,
„Dass ihr Einer den Andern verzehrt gleichgiltigen Sinnes?"

Und hören wir weiter, mit welchen Farben er das Grauenvolle der Thieropferung und des Fleischessens veranschaulicht: †)

„Siehe, den eigenen Sohn, den verwandelten, bringet der Vater
„Dar zum Opfer mit Beten, der Thörichte; jener nun schreitet
„Flehend daher, doch er hört ihn nicht, und treibet ihn scheltend,
„Schlachtet ihn, richtet sodann sich im Haus' ein scheusliches Mahl zu.
„Auch so den Vater der Sohn, und die Mutter ergreifen die Kinder,
„Morden sie hin, und schlingen herunter die theuren Gebeine."

Kann nun Jemand glauben, dass Pythagoras, wenn er wirklich die Seelenwanderung lehrte und demgemäss die gleiche Anschauung hatte, wie Empedokles, im Stande gewesen wäre, einen Bissen Fleisches

---

*) S. Jamblich. V. P. 55 und 132. Diog. L. VIII, 43 u. dort. Menag. und vgl. Herodot. II, 64. Porphyr. de abstin. IV, 7 u. Schmidt de sacerdot. et sacrif. Aegypt. p. 63.

**) S. Plutarch. de Is. et Osir. 32., de plac. phil. II, 10 u. A., auch Lomatzsch, die Weisheit des Empedokles S. 200.

***) Emped. carm. reliq. v. 416 sq. ed. Karsten.

†) V. 410 sq.

mit ruhigem Gemüthe zu geniessen? Und doch meldet uns gerade Aristoxenos, *) der über ihn Genaueres wusste, als jeder Andere der alten Berichterstatter, in Uebereinstimmung mit dem Komiker Alexis von Thurii, dass Pythagoras allerdings die Schlachtung der Thiere zugelassen und Fleisch genossen habe. Er bemerkt dabei, dass Schweinefleisch, vor dessen Genuss die Aegypter die allergrösste Scheu trugen, sowie Ziegenfleisch, sein Lieblingsmahl gewesen sei. Und der Widerspruch des Aristoxenos gegen die herrschende Meinung wird dadurch bekräftigt, dass auch in den ältesten pythagorischen Urkunden, in den Bruchstücken des Philolaos, die Seelenwanderungslehre nicht zu finden ist, dass die Alten dieselbe niemals durch Philolaos, der in seinem Werke doch ausführlich von der Seele gehandelt hat, als alt-pythagorisch beglaubigen, sondern immer durch Empedokles, dass endlich Claudian **) aus dem Werke des Philolaos vielmehr die Ansicht berichtet: „wann die Seele sich durch den Tod von dem Leibe getrennt hat, führt sie in der Welt ein unkörperliches Leben;“ was die Vorstellung der Seelenwanderung geradezu zurückweist. Zwar sind uns bei dem Sammler Diogenes ***) einige Verse, angeblich von Xenophanes dem Kolophonier, aufbewahrt, welche dem Pythagoras den Glauben an die Wanderung der menschlichen Seele in Thierleiber mit Bestimmtheit beilegen; aber wir finden dieselben an einem anderen Orte mit Versen des Mathematikers Apollodor verbunden, von dem wir wissen, dass er wirklich ganz in der Form und dem Stile des angeblich xenophanischen Bruchstückes über Pythagoras geschrieben hat; sind sie aber von Apollodor, und das müssen wir um so mehr annehmen, weil Aristoxenos unmöglich hätte bestreiten können, was in solcher Weise wäre durch Xenophanes beglaubigt gewesen, so verlieren sie alles Gewicht, weil Apollodor bereits unter der Herrschaft des später fast allgemeinen Irrthums über die Stellung des Empedokles zu Pythagoras stand, wovon sogleich die Rede sein wird. Ferner wird dafür, dass Pythagoras die Seelenwanderung gelehrt habe, auch eine Stelle Herodot's †) als Beweis angeführt, in welcher dieser bemerkt: Gewisse unter den Hellenen hätten diese

*) b. Gell. N. A. IV, 11. Diog. L. VIII, 20. Athen. X, p. 418. E.
**) Claudian. de statu animae II, 7.
***) S. Xenophan. carm. reliq. XVIII. ed. Karsten.
†) Herodot. II, 123.

Lehre von den Aegyptern angenommen und für ihre eigene Erfindung ausgegeben, die Einen früher, die Anderen später; er kenne deren Namen, wolle sie aber nicht nennen. Aber dass Herodot hierunter den Pythagoras meine, ist eine blosse Vermuthung; unter den Früheren können gar wohl nur die Orphiker und namentlich, wie auch die Ausleger wollen, Pherekydes, verstanden werden; mit den Späteren aber bezeichnet Herodot gewiss seinen berühmten Zeitgenossen Empedokles, der ihm durch den Aufenthalt in Gross-Griechenland, wo er sein Geschichtswerk vollendete, sehr bekannt sein musste; daraus ist auch die Verschweigung der Namen leicht erklärlich. Jedenfalls muss es befremden, dass in der Sage, welche derselbe Herodot*) an einer anderen Stelle berichtet, Zamolxis durch Pythagoras wohl in die Lehre von der Unsterblichkeit, nicht aber in die von der Wanderung der Seele in Thierleiber eingeweiht wird. Ganz ägyptisch ist ferner das Verbot, Bohnen zu geniessen, welches dem Pythagoras von allen Späteren zugeschrieben wird; aber auch dieses Verbot haben wir mit vollkommener Sicherheit wohl bei Empedokles, der in einem noch erhaltenen Verse ausruft:**)

„Unglückselige ihr, von den Bohnen enthaltet die Hände!"

dagegen dem Pythagoras wird das Verbot wieder von Aristoxenos mit Bestimmtheit abgesprochen; dieser meldet uns, dass die Bohnen gerade das Lieblingsgericht des Pythagoras gewesen und von ihm besonders zum Genusse empfohlen worden seien.***) Und wenn endlich die Späteren und auch der Sillograph Timon den Pythagoras beständig wie einen ägyptischen Wunderthäter und Zauberer darstellen, so steht auch damit die Ueberlieferung der älteren und glaubwürdigeren Zeugen, des Aristoxenos, Dikäarchos und Apollonios, der aus krotoniatischen Urkunden schöpfte, in entschiedenem Widerspruche, indem diese dergleichen von ihm nicht berichten, sondern sein Auftreten und Wirken in Gross-Griechenland wohl als ein aus tiefer eigenthümlicher Weltanschauung entspringendes, aber dabei durchaus nüchternes und besonnenes erkennen lassen.†) Dazu kommt, dass auch in der Grundansicht des Pythagoras wirklich gar kein Quellpunkt für die Zauberei zu entdecken ist, wäh-

*) Herodot. IV, 95.
**) V. 418. Vgl. Herodot. II, 37.
***) Gell. N. A. IV, 11.
†) S. Einleit. in d. Verst. d. Weltgesch. S. 117 ff.

rend bei Empedokles allerdings nicht nur das Bekenntniss zur Zauberei urkundlich vorliegt, sondern sich auch klar herausstellen wird, dass die Zauberei gerade in seiner Grundansicht wurzelt und von ihr ausgeht. Jetzt entsteht aber die Frage: aus welcher Veranlassung denn ist Pythagoras von den Alten mit dieser zu seinem eigentlichen Wesen gar nicht stimmenden ägyptischen Tracht behangen worden? Ein Grundirrthum, der sich schon in ziemlich früher Zeit vorfindet, scheint die gemeinsame Quelle aller übrigen Irrthümer geworden zu sein und die ganze Verunstaltung des Mannes nach sich gezogen zu haben. Nämlich nach dem Sammler Diogenes*) haben bereits der Kyzikener Neanthes und der Tauromenier Timäos die Ansicht gehabt und verbreitet, dass Empedokles von Hause aus ein Pythagoreer sei, und in seinen Schriften nur die Lehre des Pythagoras darlege, und das ist von allen Späteren geglaubt worden, die ihn daher beständig einen Pythagoreer nennen. Dass diese Ansicht eine ganz irrige ist, vermögen wir glücklicher Weise nicht bloss durch das Zeugniss eines Gewährsmannes, wie Theophrast, der hierüber gründlich unterrichtet war, sondern auch urkundlich durch die Vergleichung der empedokleischen Bruchstücke mit der beglaubigten Lehre des Pythagoras zur vollen Gewissheit zu erweisen. Die empedokleische Weltansicht ist im Prinzip und Wesen völlig verschieden von der pythagorischen. Wir werden sehr bald die eigentliche Stelle des Empedokles in dem Stufengange der vor-platonischen Philosophie genauer erörtern und darlegen. Der angeführte Grundirrthum nun macht die ganze Verunstaltung des Pythagoras erklärlich; denn er hatte zur Folge, dass man die Lehren des Empedokles eben auch dem Pythagoras beilegte und die dunkle Gestalt dieses Philosophen, welcher selber kein Schriftwerk als sichere Urkunde seines Geistes hinterlassen hätte, nach seinem vermeintlichen Abbilde ausmalte. Wirklich lässt sich dieses Verfahren auch jetzt noch in den Berichten der Alten nachweisen. So haben sie das Verbot, Bohnen zu geniessen, wie schon Gellius**) bemerkt, bloss aus dem angeführten Verse des Empedokles auf Pythagoras übertragen. So überträgt

*) Diog. L. VIII, 55 sq.
**) Gell. N. A. IV, 11.

vor unseren Augen Johannes Chrysostomos*) die Worte, welche wir bei Empedokles lesen, er sei vordem schon Strauch, Mädchen und Fisch gewesen, auf Pythagoras, und meldet, dass Pythagoras diess von sich behauptet habe. So beweist Porphyrios,**) dass die Pythagoreer die Welt eine dunkle Grotte nennen, durch Anführung einer Stelle des Empedokles. So berufen sich derselbe Porphyrios und dessen Schüler Jamblichos,***) indem sie von den Wunderthaten des Pythagoras melden, wie er mit Schnelligkeit Pestkrankheiten abgewendet und heftige Winde und Hagelwetter gestillt habe, auf die Gedichte des Empedokles und Epimenides; und in des ersteren Bruchstücken lesen wir allerdings die Versicherung, dass er solche Wunder zu verrichten vermöge. So legt endlich auch Ovid †) ziemlich die ganze Summe der empedokleischen Lehren, welche wir urkundlich vor uns haben, nur in freier Behandlung und Ausführung, dem Pythagoras in den Mund. Indem aber Pythagoras in solcher Weise empedokleisch bekleidet worden ist, so hat er damit auch das ägyptische Aussehen erhalten, weil eben die Grunderkenntniss und ganze Geistesrichtung des Empedokles, wie hier gezeigt werden wird, dieselbige ist mit der ägyptischen. Zuletzt bleibt aber noch die Frage zu beantworten, wie der Grundirrthum selber, aus welchem wir diese Verunstaltung des Pythagoras herleiten müssen, habe entspringen und sehr bald die unbestrittene Herrschaft erlangen und behaupten können. Darüber lässt sich freilich nur vermuthen; aber am einfachsten ist wohl die Annahme, dass eben Pythagoras und die ältesten Pythagoreer noch nicht, sondern erst die späteren seit Empedokles die Seelenwanderungslehre und das Uebrige, was in der empedokleischen Lehre wurzelt, angenommen haben. Wenigstens lässt sich so der Widerstreit der Ueberlieferungen am einfachsten ausgleichen; Aristoxenos konnte aus seiner genaueren Kenntniss dem Pythagoras die genannten em-

*) Joann. Chrysost. Hom. II, in Joann. c. 2, Tom. VIII, p. 10 ed. Montf. Vgl. Emped. v. 380 sq.

**) Porphyr. de antro Nymph. 8.

***) Porphyr. V. P. 29. Jamblich. V. P. 135 sq.

†) Ovid. Metam. XV, 75 sq. Vgl. Karsten ad Emped. v. 364 — 77 u. v. 410 — 416. Es ist hier nichts zu lesen von Zahl, Maass, Weltmusik, vielmehr v. 239 sq. geradezu die empedokleische Lehre von den vier Elementen, nur ungenau verstanden; und besonders augenfällig empedokleisch v. 254 sq.

pedokleischen Lehren absprechen, und zugleich mussten dieselben seit Empedokles für pythagorisch gelten. Nachdem die Pythagoreer sich die empedokleischen Lehren wirklich zugeeignet und den Empedokles in solcher Weise zu einem Pythagoreer gemacht hatten (und es wird wirklich nirgends gemeldet, dass Empedokles andere Schüler und Nachfolger gehabt habe, als die Pythagoreer), so war der Irrthum des Neanthes und Timäos sehr natürlich, und mussten die Späteren, denen die genauere Kenntniss des Herganges mangelte, sich ganz berechtigt glauben, auch schon dem Pythagoras selber die empedokleischen Lehren und Geistesrichtung beizulegen.

Nachdem das Verhältniss des Empedokles zu Pythagoras und zu den Pythagoreern mit dem Grade der Wahrscheinlichkeit, welchen die Beschaffenheit der Ueberlieferungen darbietet, ermittelt worden ist, so ist nun auch noch sein Verhältniss zu den anderen vor-platonischen Philosophen zu erörtern, damit, ehe wir die Vergleichung seiner Erkenntniss und seines Geistes mit der ägyptischen Stufe der Weltgeschichte unternehmen, vorher mit Klarheit festgestellt sei, welchen Standpunkt er selber in dem Stufengange der früheren hellenischen Philosophie einnimmt. Darüber findet nämlich unter den Geschichtschreibern der Philosophie zur Zeit durchaus keine Uebereinstimmung statt. Zwar soweit sind sie alle einverstanden, dass die empedokleische Philosophie kein grundeigenthümliches Prinzip aufzuweisen hat, wie die pythagorische, eleatische, herakleitische und anaxagorische; aber aus welcher dieser grundeigenthümlichen Weltansichten sie herkomme und fortbaue, darüber wird gestritten. Die Einen, wie Lommatzsch, nehmen, jedoch ohne genauere Prüfung, nur nach dem eben beleuchteten Vorgange der Alten, den Empedokles noch immer für einen Pythagoreer; die Anderen, wie Zeller, suchen zu erweisen, dass Empedokles von der herakleitischen Erkenntniss ausgegangen sei, diese aber mit der eleatischen verschmolzen habe; wieder Andere, wie Heinr. Ritter, sehen in ihm durchaus nur einen Eleaten; endlich sehr Viele, unter ihnen Karsten, behaupten, dass er ebensowohl pythagorische und herakleitische, als eleatische Elemente zusammengefasst und zu einem eigenthümlichen Ganzen vereinigt habe. Von diesen drei Bewerbungen um die Mutterstelle bei der empedokleischen Philosophie werden wir die pythagorische nur einfach abweisen. Denn selbst zugestanden, was sich soeben als äusserst zweifelhaft gezeigt

hat, dass Empedokles die Seelenwanderungslehre und was damit zusammenhängt, von Pythagoras empfangen und nicht die nach-empedokleischen Pythagoreer diess Alles erst von Empedokles und den Orphikern aufgenommen, so ist doch die metaphysische und physische Grundansicht des Empedokles völlig verschieden von der pythagorischen; gerade in der Grundansicht aber müsste eine nähere Verwandtschaft dargethan werden, um die Behauptung zu berichtigen, dass Empedokles aus der pythagorischen Philosophie hervorgegangen sei oder sich an diese zunächst anschliesse. Also bleiben uns nur die beiden mit einander streitenden Behauptungen Zeller's und Heinr. Ritter's zu prüfen, welche in der That, wenn wir genauer untersuchen, sich gegenseitig nur berichtigen und sich einfach mit einander und mit der glaubwürdigen Ueberlieferung und den urkundlichen Vorlagen vereinigen. In der Hauptsache hat augenfällig Heinr. Ritter das Richtige gesehen, dass die empedokleische Philosophie auf dem eleatischen Boden erwachsen und dass sie durchdrungen ist vom eleatischen Geiste. Schon gleich diess, dass sie in dem Gewande der eleatischen Philosophie, in der Form der epischen Dichtung, hervortritt, kann nicht für zufällig oder gleichgiltig erachtet werden, sondern diese gemeinsame äussere Darstellung kommt sicherlich eben so tief aus dem gemeinsamen inneren Wesen, wie die Miene aus dem Herzen. Dann aber meldet uns auch Theophrast,*) einer der gründlichsten Kenner der Geschichte der früheren hellenischen Philosophie, ausdrücklich, dass Empedokles ein Nacheiferer des Eleaten Parmenides gewesen sei und diesen in seinen philosophischen Gedichten nachgeahmt habe. Und dieses Zeugniss wird thatsächlich bestätigt durch die Bruchstücke des Empedokles, in denen uns die Nachahmung des Parmenides, sowie des Xenophanes, vor Augen liegt und schon von Zeller **) selbst ist nachgewiesen worden. Nicht aber bloss im Ausdruck, auch in den Gedanken, und zwar in den allerwesentlichsten, entscheidenden, erblicken wir die auffallendste Uebereinstimmung mit Parmenides. Denn erstlich das Eine Urwesen aller Dinge oder die Gottheit wird von Empedokles ganz ebenso angeschaut, wie von Parmenides, in dem Bilde der Kugel, als Sphairos.

*) Diog. L. VIII., 55.
**) Zeller, die Philos. d. Griechen. Bd. I. S. 178 f.

Und zweitens der Gedanke, welcher die Angel der ganzen parmenidischen Philosophie ist, dass das Seiende nicht könne Nicht-Seiendes werden und nicht das Nicht-Seiende Seiendes, dass daher kein Entstehen und kein Vergehen möglich sei, liegt, wie wir sogleich sehen werden, auch der ganzem empedokleischen Philosophie zu Grunde. Und zu dieser Uebereinstimmung in der Anschauung des Urwesens und in der allgemeinen metaphysischen Unterlage kommt drittens die in der Entwickelung der Physik, indem Empedokles sich auch hier, zum Theil mit fast wörtlicher Wiederholung, an Parmenides anschliesst, wie Heinr. Ritter*) richtig erkannt hat und auch Zeller zugesteht. So durchgreifend also ist der Einklang, dass Jemand leicht die Ansicht fassen könnte, dem Empedokles werde ganz mit Unrecht eine selbstständige Geltung und eigene Stufe in der Entwickelung der frühern hellenischen Philosophie eingeräumt. Aber diese Ansicht wäre durchaus unrichtig; denn trotz der angegebenen Uebereinstimmung stellt sich in der empedokleischen Weltanschauung ein grundwesentlicher Unterschied von der parmenideischen dar, welchen Heinr. Ritter übersehen, aber Zeller mit Klarheit erkannt hat, der nur wieder darin irrt, dass er desshalb den Empedokles an Herakleitos anschliesst. Da die empedokleische Grundansicht gerade in ihrem Verhältnisse zur parmenideischen am schärfsten erfasst wird, so müssen wir dieses Verhältniss genauer betrachten, und zu dem Behufe die Philosophie des Parmenides uns hier in den Hauptzügen vergegenwärtigen. Parmenides**) unterschied und sonderte völlig zwei Standpunkte, von denen er in den beiden Theilen seines Werkes die Dinge betrachtete, den Standpunkt der wahren Erkenntniss durch die denkende Vernunft und den Standpunkt der blossen Meinung nach der Wahrnehmung der Sinne. Auf dem ersteren erfasste er das Urwesen oder die Gottheit als das Seiende, das Nicht-Urwesen aber, d. i. die Dinge oder die Welt, als das Nicht-Seiende; und indem er nun nicht zu denken vermochte, wie das Seiende jemals könne Nicht-Seiendes werden oder das Nicht-Seiende Seiendes, so leugnete er die Schöpfung und alle Veränderung oder alles Werden, und erklärte die sichtbaren Dinge oder das Nicht-Seiende und das Entstehen und Ver-

*) Heinr. Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. I. S. 532 f. und Zeller a. a. O.
**) S. Einl. in d. Verst. d. Weltgesch. S. 250 ff.

gehen, welches wir wahrnehmen, für eine leere Täuschung unserer Sinne, für reine Phantasie. Auf dem anderen Standpunkte aber räumte er der Wahrnehmung der Sinne und damit der sichtbaren Vielheit und Veränderung der Dinge oder dem Werden eine Geltung ein, und entwickelte hier im Lichte der leeren Meinung jene Physik, welche wir in den wesentlichsten Zügen bei Empedokles, doch im Lichte der Wahrheit, wiederfinden. Die empedokleische Grundansicht, um es kurz auszusprechen, ist eine Versöhnung des parmenideischen Widerstreites zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der Wahrnehmung der Sinne oder der Erfahrung, eine Ineinsbildung und Vereinigung der beiden getrennten parmenideischen Standpunkte. Sie ist keineswegs, wie Zeller im Widerspruche mit der gesammten Ueberlieferung und den urkundlichen Vorlagen behauptet, „eine Fortsetzung des herakleitischen Philosophirens," sondern vom parmenideischen Standpunkte der Erkenntniss ausgehend und selbst ohne diesen aufzugeben, unternimmt Empedokles, das sichtbare Werden und die Vielheit der Dinge zu erklären, und gelangt so in die Verwandtschaft mit dem Ephesier, welche allerdings anerkannt werden muss, wie schon Platon sie ausgesprochen hat. Empedokles *) lehrt, wie Parmenides auf dem Standpunkte der wahren Erkenntniss:

„Thörichte sind's, denn sie reichen nicht weit mit ihren Gedanken,
„Die da wähnen, es könne Zuvor-nicht-Seiendes werden,
„Oder auch etwas ganz hinsterben und völlig verschwinden.
„Aus Nicht-Seiendem ist durchaus ein Entstehen nicht möglich;
„Ganz unmöglich auch ist, dass Seiendes völlig vergehe;
„Denn stets bleibt es ja da, wohin man es eben verdränget."

Und gleichwohl verwirft er sowenig mit Parmenides die Wahrnehmung der Sinne, dass er vielmehr fordert, dieselbe nur zur rechten Klarheit zu erheben; denn er sagt: **)

„Aber erforsche mit allem Vermögen, wie Jegliches klar sei;
„Weder vertrau dem, was du erschaust, mehr, als dem Gehöre,
„Noch dem Getön des Gehörs mehr, als der Empfindung der Zunge,
„Noch zu den anderen Gliedern, soviel da Wege des Wissens,
„Halte zurück das Vertrauen, doch sieh, wie Jegliches klar ist."

---

*) V. 347 sq. und 81 sq.

**) V. 49 sq. Ueber die Lesung s. Gladisch, das Mysterium d. ägypt. Pyram. u. Obelisk. S. 34 f. und Panzerbieter in d. Zeitschr. f. Alterthumswiss. 1845, Nr. 112.

Und sowenig läugnet er mit Parmenides das sichtbare Entstehen und Vergehen und die Vielheit, dass gerade diess die Angel seiner Philosophie ist, das Werden und die Vielheit zu erklären, nicht in dem Lichte der leeren Meinung, wie der Eleate, sondern, nach Zeller's ganz richtiger Auffassung, in dem Lichte der Wahrheit. Jetzt wollen wir sehen, in welcher Weise Empedokles diess dem Anscheine nach Unvereinbare vereinigt. Nach Empedokles sind in dem Urwesen, dem Einen oder der Gottheit, in dem mit Parmenides ihm gemeinsamen Sphairos, von Anfang, nur in völliger Unterschiedlosigkeit und Einheit, enthalten die vier Urwurzeln aller Dinge, die vier Elemente. Denn die vier Elemente erkennt er für die Bestandtheile aller Wesen; er sagt:*)

„Vier Urwurzeln zuvörderst vernimm von sämmtlichen Dingen,
„Feuer und Wasser und Erd' und der Luft unermessliche Höhe;
„Denn aus diesen ist Alles, was war und was ist und was sein wird."

Die Schöpfung der Welt geschieht nach ihm nun dadurch, dass das Eine Urwesen, der Sphairos oder die Gottheit, aus seiner Einheit in die in ihm enthaltene Vierheit oder Vielheit sich entwickelt oder zerrissen wird. Denn, wie Zeller ganz richtig sagt: „seinen Sphairos selbst lässt er in die Vielheit auseinandergehen." Neben der Gottheit oder dem Sphairos und neben den in dem Sphairos enthaltenen und aus ihm sich entwickelnden vier Elementen nennt Empedokles aber noch zwei allwaltende Mächte, eine vereinigende, Aphrodite oder die Liebe, und eine trennende, Neikos oder den Streit. Der letztere ist ihm insoweit Urheber der Welt, als kraft desselben eben der Sphairos aus seiner Einheit in die Vierheit der Elemente zerrissen wird. Aber die getrennten Glieder der Gottheit vereinigt Aphrodite oder die Liebe, und bildet aus ihnen die harmonische Welt und durch mannigfaltige Mischung die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der sterblichen Wesen. Denn aus der Mischung der vier Flemente entstehen alle Wesen; er sagt:**)

„Aber indem sie sich mischen, entstehn unzählige Wesen,
„Mit manchfachen Gestalten geschmückt, ein Wunder dem Anblick."

Treffend vergleicht er die Bildung der endlichen Wesen aus der Mischung der vier Elemente mit dem Werke der Malerei, welche in ähnlicher Weise durch die Mischung weniger Farbestoffe zahl-

*) V. 74 sq.
**) V. 180 sq. Vgl. V. 151 sq.

lose mannichfaltige Gestalten erschafft. Er sagt,*) aus dem Munde einer Gottheit redend, diese Bildung komme gerade so zu Stande,

„Wie da geschieht, wenn Maler ein prächtig Gemäld' ausführen,
„Männer, die wohl in der Kunst von göttlicher Weisheit belehrt sind;
„Diese, nachdem sie der Farben verschiedene Stoffe genommen
„Und sie passend gemischt, die mehr und weniger jene,
„Bilden daraus sie Gestalten, den sämmtlichen Dingen vergleichbar,
„Bringen sie, Bäum' aus ihnen hervor und Männer und Frauen,
„Thiere des Feld's und Vögel und wasserbewohnende Fische
„Und langlebende Götter zumal, an Ehren die Höchsten.
„Also täusche dich nicht, als kämen die sterblichen Wesen,
„Die da entstehn unendlich an Zahl, aus anderer Quelle,
„Sondern gewiss glaub' dieses, dieweil's eine Gottheit dich lehret."

Die Wesen entstehen durch Mischung und Vereinigung der vier Elemente kraft der Liebe, und gehen unter durch Trennung derselben kraft des Streites; er sagt von den Elementen:**)

„Sie selbst bleiben dieselben, doch durch einander verlaufend
„Werden sie Menschen und all die unzähligen andere Wesen,
„Jetzt durch der Liebe Gewalt sich zu Einem Gebilde versammelnd,
„Jetzo durch Hass und Streit sich als einzelne wieder zerstreuend."

Das Allgemeine bestimmter veranschaulichend schreibt er:***) So betrachte,

„Hier zum klaren Beweise den Bau aus menschlichen Gliedern,
„Wie durch Liebe sich jetzt in Eines die Stoffe verbinden
„Alle, soviele der Körper besitzt in der Blüthe des Daseins;
„Dann, in verderblichem Hader und Streit auseinander gerissen,
„Irren sie wiederum einzeln umher am Rande des Lebens.
„Ebenso auch bei den Sträuchern und wasserbewohnenden Fischen
„Und bei dem Wild des Gebirgs und den flügelgetragenen Schifflein."

Aus dieser Darlegung ist klar, wie Empedokles den parmenideischen Widerstreit zwischen der Erkenntniss der Vernunft und der sinnlichen Wahrnehmung oder der Erfahrung dadurch ausgleicht, dass er das Entstehen und Vergehen im strengen Sinne mit Parmenides leugnet, in anderem Sinne aber, nämlich als Vereinigung und Trennung der vier Elemente, zugesteht und selbst erklärt. Nur ein solches Werden ist ihm die Weltschöpfung, sowie das

---

*) V. 154 sq.
**) V. 140 sq.
***) V. 335 sq.

Entstehen und Vergehen aller einzelnen Wesen. Empedokles spricht sich darüber auch selber mit voller Bestimmtheit aus:*)

„Es gibt kein Entstehen von irgend
„Einem der Wesen, noch auch des verderblichen Todes Vernichtung,
„Sondern nur Mischung allein und Trennung des früher Gemischten
„Giebt es; Entstehen jedoch wird diess von den Menschen genennet."

In einer anderen Stelle sagt er:**)

„Jene, sobald ein Gemisch in Gestaltung des Menschen an's Licht tritt,
„Oder in Weise der Thiere des Feld's, in Weise der Sträucher,
„Oder in Vogelgestalt, dann sagen sie, dass es geworden;
„Und wann's wieder sich trennt, so wird's unseliges Ende
„Nach dem Gebrauche genannt; dem Gebrauch nach red' ich auch selbst so."

Diess ist im Grundwesentlichen das Verhältniss des Empedokles zu Parmenides nach den urkundlichen Vorlagen in vollkommener Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung Theophrast's. Dabei ergiebt sich zugleich, dass auch Hermippos***) die Lehre des Empedokles gar nicht unrichtig auffasste, indem er behauptete, dass Empedokles ein Nacheiferer des Xenophanes gewesen sei und diesen in seiner Dichtung nachgeahmt habe. Denn Jeder sieht, dass Empedokles, indem er die beiden einander widerstreitenden parmenideischen Standpunkte in der angegebenen Weise versöhnt, damit den Pantheismus des Xenophanes, nur auf anderer Grundlage und in anderer Gestalt, wiederherstellt. Auch ihm ist ja, wie dem Xenophanes, die Gottheit und das All im Wesen Eines, das All nur die Entwickelung der Gottheit oder des Sphairos aus der Einheit in die Vielheit. Das hat denn auch Karsten†) wohl erkannt, welcher sagt: die empedokleische Ansicht „ist so zu reden eine Apotheose der Natur, mit dem grössten Rechte Pantheismus zu nennen." Dazu liegt uns auch in den Bruchstücken, in denen Empedokles von der Gottheit nach ihrem Wesen an sich und ihrer Beziehung zur Welt handelt, die Nachahmung des Xenophanes urkundlich vor Augen, wie bereits von Karsten und auch von Zeller gezeigt worden.††)

Wenden wir uns jetzt, nachdem der Standpunkt, welchen Empedokles in der Geschichte der früheren hellenischen Philosophie

*) V. 77 sq.
**) V. 342 sq.
***) Diog. L. VIII, 56.
†) l. c. p. 391.
††) Karsten p. 268. Zeller Th. I, S. 180.

einnimmt, gefunden und damit auch schon die Grundansicht desselben in den Hauptzügen dargelegt ist, zur Betrachtung und Vergleichung der alten Aegypter: so begegnet uns von vorne herein ganz Dasselbe, wie bei Empedokles, dass auch bei den Aegyptern Niemand ein grundeigenthümliches Prinzip der Erkenntniss, gleich dem schinesischen, indischen, persischen und israelitischen, nachzuweisen vermag, sondern nur Verwandtschaften nach allen Seiten hin und am meisten mit den Indiern, den Eleaten in der Weltgeschichte.*) Sogar schon das Alterthum erblickte die Wiege des Dionysos, der das Symbol der ägyptischen Mysterien ist, in Indien.**) Wir wollen aber, ohne diese Ansichten und Zeugnisse gering zu achten, doch jedes Urtheil zurückhalten, für welches erst durch die Enthüllung der ägyptischen Mysterien selbst eine sichere Unterlage herzustellen sein wird. Betreten wir daher alsbald den Boden der sicheren Ueberlieferung, und fragen nach der ägyptischen Grunderkenntniss, so erfahren wir von Plutarch,***) unter der Bürgschaft des Hekatäos von Abdera, welcher, wie wir bereits wissen, mit den ägyptischen Priestern selbst verkehrt, nach Bunsen auch mit Manetho's Werken bekannt war und eine Schrift „über die Philosophie der Aegypter“ verfasst hatte: dass die Aegypter das Urwesen, die Gottheit, Amun, ansahen als Eines mit dem All. Und diese Meldung, von welcher Schwartze†) mit Recht urtheilt, dass sie „für die gesammte ägyptische Theologie überhaupt von fundamentaler Wichtigkeit ist,“ wird durch den vollen Einklang mit aller übrigen glaubwürdigen Ueberlieferung, sowie mit den Bildwerken, ja höchst überraschend auch, wie sich weiterhin zeigen wird, durch die entzifferte Hieroglyphik bestätigt. Sie wird zum Ueberfluss auch noch mindestens bekräftigt durch die gleiche Ansicht in den orphisch-dionysischen Mysterien in Hellas, welche ihrem wesentlichen Inhalte nach aus Aegypten aufgenommen sind, wie die Hellenen selber, unter ihnen auch die nach beiden

---

*) S. b. Creuzer Symbolik B. I, S. 615. f. Aug. 1819, und O. Frank, Ueber die indischen Verwandtschaften im Aegyptischen, Abh. der Bayer. Akad. 1840.

**) Diod. Sic. I, 19. Plutarch. de Is. et Osir. 29. Apollod. III, 4, 3 u. A.

***) Plutarch. l. c. 9.

†) a. a. O. S. 9.

Seiten hin wohl unterrichteten, Herodot und Plutarch,*) bezeugen, deren Zeugniss zugleich durch die nachweisliche Uebereinstimmung der bedeutsamsten orphischen und ägyptischen Lehren und Symbole thatsächlich beglaubigt wird. Und diese Herkunft der dionysischen Mysterien in Hellas wollen wir uns hier ein für alle Mal merken, um uns nicht darüber zu verwundern, wenn im Gange unserer Untersuchung auch Empedokles sich gleichzeitig ebenso sehr mit ihnen, wie mit den Mysterien des Osiris einverstanden zeigen sollte. Für jetzt wollen wir aus den ägyptisch-hellenischen Mysterien zur Unterstützung des angeführten Berichtes des Hekatäos nur soviel entnehmen, dass auch in ihnen die Urgottheit aufgefasst wurde als Eines mit dem All oder der Welt, und dass Eusebios**) ausdrücklich bemerkt, diese Vorstellung sei aus Aegypten aufgenommen. Die höchste Gottheit, welche die Aegypter als wesentlich Eines mit dem All auffassten, wird in dem Berichte des Hekatäos Amun genannt, und ist dieselbige mit Ammon oder Zeus Ammon, der gewöhnlichen Bezeichnung der höchsten ägyptischen Gottheit.***) Sie ist aber, wie die Inschriften urkundlich und ausdrücklich bezeugen,****) auch dieselbige mit Kneph oder Knuphis oder Chnubis oder, wie der Name in der Hieroglyphik ausgedrückt erscheint, Neb, Nub, Num, mit jener Gottheit, welche die Thebäer als die unerzeugte und unsterbliche unterschieden von den anderen Göttern als erzeugten und sterblichen. Sie ist ferner dieselbige mit Agathodämon.†) Sie ist, darüber lässt die heiligste Mythe des Volkes, sammt der Darstellung Plutarch's und unzähliges Andere keinen Zweifel übrig, auch dieselbige mit Osiris,††) auch dieselbige mit Serapis.†††) Es ist schwer zu ermitteln, wie diese verschiedenen Namen sich nach Ursprung und genauerer Bedeutung zu einander verhalten, und wir müssen uns hier mit dem begnügen, was aus

---

*) Herodot. II, 49, 81. Plutarch. l. c. 35.

**) Euseb. Praep. Evang. III, 9.

***) Herodot. II, 42. Cels. ap. Orig. c. Cels. V, 41.

****) S. b. Schwartze a. a. O. S. 8.

†) Euseb. Praep. Evang. II, 10 p. 41. Champollion Précis p. 145, 2. ed. Silv. de Sacy zu Abdallatif p. 223 u. A.

††) Plutarch. l. c. 64, u. s. die weiteren Beweise durch Ueberlieferung, Nil-Osiris, Apis-Osiris, Bildwerke, u. s. w. an einem andern Orte.

†††) Macrob. Saturn I, 20. Plutarch. l. c. 28 und 61 u. A.

aller glaubwürdigen Ueberlieferung eben allein mit Klarheit vorgeht, dass diese Namen dieselbe höchste Gottheit der Aegypter bezeichnen, nur nach verschiedenen Formen der Auffassung und Verbildlichung und verschiedenen örtlichen Kulten. Das Wichtige bleibt hier diess, dass die ägyptische Theologie die höchste Gottheit, gleichviel wie sie benannt werde, auffasste als Eines mit dem All. Darin ist die Uebereinstimmung der ägyptischen Theologie mit der empedokleischen zuvörderst in der allgemeinen Grunderkenntniss gegeben. Aber damit haben wir freilich gerade das noch nicht gewonnen, worauf es am meisten ankommt; denn soweit, dass die Gottheit vorgestellt wird als Eines mit dem All, ist weder der empedokleische Pantheismus verschieden von dem xenophanischen, noch der ägyptische von dem indischen. Wenn die Aegypter das All nicht auch auffassen als Entwickelung der Gottheit aus der Einheit gerade in die Vierheit der Elemente, und nicht auch die Natur aller endlichen Wesen erklären als blosse Mischung der vier Elemente, und nicht auch den gesammten Prozess des Entstehens und Vergehens übergeben in die vereinigende und trennende Macht der Liebe und des Streites, der Aphrodite und des Neikos, wenn wir diess Alles nicht finden, so zerfällt unsere ganze Untersuchung in Nichtigkeit. Doch auch diess Alles wird sich auf dem Grunde der manethonischen und anderer sicherer Ueberlieferung herstellen. Für jetzt indessen betrachten wir diesen Pantheismus noch in seiner Allgemeinheit genauer.

Das Urwesen oder die Gottheit noch in ihrer Einheit an und für sich, vor der Weltentwickelung, aber die vier Elemente und damit die ganze Weltentwickelung schon dem Vermögen nach in sich enthaltend, wurde von Empedokles, wie schon bemerkt, angeschaut in dem Bilde der Kugel, als Sphairos. Er beschreibt seinen Gott in dieser Einheit fast mit denselben Worten, wie Parmenides das reine Sein, also:*)

„Aber er ward ganz gleich überall und völlig unendlich
„Eine gerundete Kugel, sich ruhender Kreisung erfreuend."

Es ist jedoch nicht leicht, aus der Ueberlieferung der Alten eine völlig deutliche Vorstellung von diesem Sphairos zu gewinnen. Denn bald betrachten sie ihn, freilich mit Einmischung neuplatoni-

*) V. 61 sq.

schen Denkens, als ein rein übersinnliches Wesen, als reine Vernunft, bald wieder nur als die unbestimmte Materie, aus welcher bei der Weltbildung die vier Elemente sich ausscheiden, als eine blosse Mischung der vier Elemente in völliger Unterschiedlosigkeit und Einheit, daher selbst als eine Art von Chaos, wie das anaxagorische. Wir können nicht wohl anders, als entweder mit Wirth bei Empedokles eine doppelte Auffassung des Sphairos, eine metaphysische und physische, voraussetzen, oder mit Karsten annehmen, dass Empedokles die beiden genannten Auffassungen vereinigte. Die letztere, welche uns in seiner Beschreibung der Weltbildung vorliegt, kann er nicht gehabt haben, ohne die erstere damit zu verbinden, weil es unbegreiflich wäre, dass er ein blosses Gemisch der vier Elemente hätte die Gottheit nennen können, die er doch in ihrer reinen Wesenheit als „heilige Vernunft" erkennt, wie wir sogleich von ihm hören werden; weil ferner die neuplatonische Erklärung, ohne die geringste Unterlage bei ihm zu finden, ganz bodenlos hätte entspringen müssen, was doch nicht glaublich, und weil endlich Empedokles sich in dieser Anschauung der Gottheit als Sphairos augenfällig an Parmenides anschliesst, der doch in der Kugel das reine Sein verbildlichte, welches ihm Dasselbe war mit dem reinen Denken, ohne jede sinnliche Beschaffenheit. Schwerlich kann indessen Empedokles selber mit seinem Sphairos eine ganz klare Anschauung verknüpft haben; denn im Grunde ist er eine metaphysische Hypothese, indem Empedokles das reine Sein des Parmenides aufnimmt, in diesem aber die vier Elemente in Einheit enthalten sein lässt, um dadurch die Weltschöpfung möglich zu machen, ohne gegen Parmenides ein Uebergehen des Seins in Nicht-Sein, ein eigentliches Werden, zu behaupten. Dass aber Empedokles das Urwesen oder die Gottheit auch gerade als Sphairos anschaute, ist für unsere Vergleichung von Wichtigkeit, weil uns bei den alten Aegyptern ganz dieselbe Anschauung entgegentritt. Denn eine „geflügelte Kugel, sagt O. Frank,*) nahm in Aegypten die ansehnlichsten Theile aller heiligen und öffentlichen Gebäude ein," und „Champollion erklärt sie mit Dr. Young für ein Bild des Knub" oder Kneph, der höchsten Gottheit. Und das Gleiche ersehen wir aus dem heiligen Schöpfungssymbole, dem Käfer,**) indem die

*) a. a. O. S. 141. Champollion Panth. Ég. pl. 45 A. B. C.
**) Horapoll. Hierogl. I, 10. Plutarch. l. c. 10 u. A.

Aegypter behaupteten, dass der Käfer eine Kugel bilde und in ihr den Samen berge und aus solcher Kugel das Geschecht der Käfer hervorgehe, und sie in dieser Erzeugung der Käfer ein Bild erblickten von der Entwickelung aller Dinge aus dem Urwesen, welches sie eben als Kugel anschauten. Daher ist auch in einem Bildwerke, welches uns Champollion *) vor Augen legt, der Käfer als Amun selber dargestellt durch den Widderkopf, das bekannte Symbol Amun's, mit Bockshörnern, welche die Erzeugung bedeuten, über dem Widderkopfe des Käfers die Kugel. Und diese Anschauung finden wir auch in den ägyptisch-hellenischen Mysterien des Dionysos, in denen das Ei verehrt wurde „als Bild des die Gesammtheit der Dinge Erzeugenden und in sich Enthaltenden,“ mit ausdrücklicher höchster Gewichtlegung auf „die runde und fast sphäriche Gestalt“ des Eies. **) Ja auch diese Verbildlichung selbst wird den Aegyptern beigelegt, sowohl von dem Verfasser der Clementinen, ***) bei welchem sich das Ei zugleich auf das Vollständigste als den empedokleischen Sphairos ausweiset durch seinen Inhalt, die vier Elemente, als auch von den Neuplatonikern, und wie Bunsen bemerkt, auch „die Hieroglyphen beweisen, dass die Neuplatoniker dieses Ei nicht gelegt“ haben.

Wie Empedokles und die Aegypter das die ganze Weltentwickelung in sich enthaltende Urwesen oder die Gottheit in ihrem ursprünglichen Anundfürsichsein in demselben Bilde anschauten, so ist auch ihre Auffassung der Gottheit innerhalb der Weltentwickelung selbst ganz dieselbige. Nämlich Empedokles unterscheidet die Gottheit ihrer reinen Wesenheit nach mit Bestimmtheit von der sichtbaren Welt, und betrachtet sie als eine die ganze Welt durchdringende heilige und unaussagbare Vernunft. In dieser Vorstellung, sowie in der Polemik gegen die Vermenschlichung der Gottheit, sich an Xenophanes anschliessend, schreibt er: †)

„Denn nicht ward ihr ein Leib mit menschlichem Haupte geschmücket,
„Noch auch sind an dem Rumpf ihr heraus zwei Arme gewachsen,
„Auch nicht Füss' und gelenkige Knie.
„Einzig Vernunft, eine heil'ge und unaussprechliche, ward sie,
„Welche mit schnellen Gedanken durchaus durchdringet das Weltall.“

*) Champoll. Panth. Ég. 2 de pl. 3 (ter).
**) Plutarch Symposiac. II, 3, 2. Macrob. Saturn. VII, 16.
***) Clem. Rom. Homil. VI, 3 sq.
†) V. 359 sq.

Und diese Vernunft ist allen endlichen Geschöpfen inwohnend als unsterbliche göttliche Seele; daher er auch lehrt: *)

„Wisse, dass Alles mit Denken begabt und Theil an Vernunft hat."

Gerade so erklärte der ägyptische Prophet Bitys **) aus hieroglyphischen Schriften, welche sich zu Sais befanden, die Gottheit als „das die ganze Welt Durchdringende," und bezeichnet die manethonische Ueberlieferung ***) sie ihrer reinen Wesenheit nach als den durch das All durchgehenden und allen endlichen Geschöpfen als Seele inwohnenden Geist, ja der Dialog der Isis mit Horos nennt sie auch ausdrücklich, wie Empedokles, „heilige Vernunft." †) Dem Empedokles war die Gottheit in dieser reinen Wesenheit ein den menschlichen Sinnen Unzugängliches, Verborgenes; er sagt von dem göttlichen Wesen: ††)

„Gar nicht lässt sich ihm nahen; es ist nicht den Augen erreichbar
„Unseren, auch nicht mit Händen erfassbar, was ja die grösste
„Bahn der Erkenntniss ist, die führt zum Verstande der Menschen."

Und gerade so erklärte auch Manetho †††) das Wesen der Gottheit aus ihrem Namen selbst, Amun, als „das Verborgene", und „wir haben die Wurzel *Amn* für verhüllen, verbergen", sagt Bunsen, „jetzt auch wirklich in den Hieroglyphen vor uns." Aus dem Dargelegten ist klar, wie der empedokleische und der ägyptische Pantheismus übereinstimmend die Gottheit und das All als Eines auffassen, zugleich aber das reine Wesen der Gottheit von dem sichtbaren All auf das Bestimmteste unterscheiden als die inwohnende verborgene Seele und Vernunft, und also das sichtbare All gleichsam als den Leib der Gottheit anschauen.

Jetzt entsteht die wichtige und fast schon entscheidende Frage, ob den Aegyptern auch gerade so, wie dem Empedokles, der Leib der Gottheit oder das sichtbare All und damit natürlich auch der Leib jedes endlichen Wesens zusammengefügt oder gemischt ist ganz

---

*) V. 313. Sext. Empir. adv. Math. IX, 127, VIII, 286. Vgl. Karsten Emped. p. 505 sq.

**) Jambl. de myster. VIII, 5.

***) Theodoret. Graec. aff. cur. III, p. 45. Sylb. Diod. I, 12. Euseb. Praep. Evang. III, 2. Porphyr. de abstin. IV, 9.

†) B. Stob. Eclog. phys. I, p. 946.

††) V. 356 sq.

†††) Plutarch. l. c. 9. Bunsen B. I, S. 438. Dazu Justin. Mart. Cohort. ad gent. 38.

allein aus den vier Elementen. Wirklich ist diess die einstimmige Ueberlieferung Manetho's selber und aller unabweisbaren Zeugen des Alterthums. Ausdrücklich auf das Ansehen Manetho's und zugleich des Hekatäos von Abdera berichtet der Sammler Diogenes*) diess als die ägyptische Ansicht von der Weltbildung: dass aus dem Urwesen, welches er, wie Manche auch das empedokleische, Hyle nennt, sich zuerst die vier Elemente ausgesondert und geschieden, und aus ihnen dann die Geschöpfe entstanden seien. Ganz übereinstimmend meldet Diodor,**) von welchem Eusebios bezeugt, dass er nur kürzer darlege, was Manetho ausführlicher entwickelt habe: die Aegypter lehren fünf Bestandtheile des Alls, den allen Geschöpfen als Seele inwohnenden Geist, welchen er Zeus nennt, das Feuer oder Hephästos, die Erde oder Demeter, das Wasser oder Okeanos, von den Aegyptern auch als Nil bezeichnet, und die Luft oder Athene; „wie man an dem Menschen Haupt und Hände und Füsse und die anderen Glieder unterscheide, so bestehe der ganze Körper der Welt aus den genannten.“ Diodor gibt eine Fünfheit der Bestandtheile an, weil er den Alles durchdringenden Geist mitzählet, welchen auch Empedokles von den vier Elementen klar unterscheidet, sowohl in der Gesammtheit des Alls, wie wir eben gesehen, als die Alles durchdringende heilige Vernunft und Seele, wie in den einzelnen Geschöpfen, was sich weiterhin zeigen wird, als den inwohnenden Dämon. Dabei ist auch diess ganz empedokleisch, dass die Aegypter diese Bestandtheile, wie schon aus den Namen einleuchtet und Diodor auch ausdrücklich bemerkt, als Götter auffassen. Denn ebenso betrachtet Empedokles den Alles durchdringenden Geist, welchen Diodor durch Zeus bezeichnet, als die höchste Gottheit ihrer reinen Wesenheit nach, ohne ihr jedoch einen Namen beizulegen, sondern nennt sie bloss die Alles durchdringende „heilige unaussprechliche Vernunft“; dagegen gibt er dem Feuer den Namen Zeus, auch Hephästos, und den anderen Elementen die Namen Here, Aidoneus und Nestis, und betrachtet sie gleichfalls, wie schon hieraus hervorgeht und Aristoteles auch ausdrücklich bemerkt, als Götter; er schreibt:***)

---

*) Diog. L. prooem. 10.

**) Diod. Sic. I, 11 sq. Vgl. Euseb. Praep. Evang. III, 2.

***) V. 55. sq. Aristot. de gen. et corr. II, 6.

„Vier Urwurzeln zuvörderst vernimm von sämmtlichen Dingen:
„Zeus im Glanz und Here, die Nährerin, und Aidoneus,
„Nestis dazu, die in Thränen den Sterblichen Fliessendes ausgiesst.“

Mit dem Berichte Diodors übereinstimmend meldet auch Eusebios,*) der nach dem Angeführten die Darstellung Manetho's kennen musste: Die Aegypter nenneten Zeus den durch Alles hindurchgehenden Geist, Hephästos das Feuer, Demeter die Erde, Okeanos und auch Nil das Wasser, Athene die Luft; „und diese fünf Gottheiten“, lehreten sie, „nämlich die Luft und das Wasser und das Feuer und die Erde und der Geist, schweifen umher über der ganzen bewohnten Welt, indem sie bald in dieser, bald in jener Weise sich zu Formen und Gebilden von Menschen und allerlei lebendigen Wesen gestalten.“ Hier haben wir ja fast mit denselbigen Worten, was Empedokles lehrt:**)

„Wie durch Mischung des Wassers, der Erd' und der Luft und des Feuers
„Hier die Gestalten entstehn und Farben der sterblichen Wesen,
„Alle, soviele da sind, durch Aphrodite gebildet.“

Er sagt ja ganz ebenso von den vier Elementen:

„Sie selbst bleiben dieselben, doch durcheinander verlaufend
„Werden sie Menschen und all die unzähligen anderen Wesen.“

Wenn Empedokles hier bloss die vier Elemente, und nicht auch den Geist erwähnt, so schildert er dagegen in anderen Versen, die wir weiter unten betrachten werden, desto lebhafter, wie die Dämonen, denn diese sind der vereinzelte Geist, sich in allen Geschöpfen umtreiben. Ferner mit dem Berichte Manetho's und des Hekatäos, Diodor's und des Eusebios übereinstimmend meldet auch Plutarch,***) dass die Aegypter alles Entstehen und Vergehen erklären aus der Bewegung der vier Elemente, und zeigt, wie diese Ansicht an dem heiligen Sistrum der Isisdiener bildlich dargestellt sei; da aber seine Mittheilung schon tiefer eingreift, als wir für jetzt im Auge haben, indem sie uns auch zugleich die beiden empedokleischen Mächte, die Aphrodite und den Neikos, herbeibringt, so soll dieselbe erst später genauer dargelegt werden. Zu allen diesen Zeugen kommt zum Ueberfluss Lactanz, der sich in hermetischen Schriften belesen zeigt, über deren Werth wir jetzt freilich

*) Euseb. l. c. III, 2 extr.
**) V. 151 sq., 140 sq.
***) Plutarch. l. c. 63.

nicht zu urtheilen vermögen; dieser bemerkt auch schon ausdrücklich die Uebereinstimmung der ägyptischen Ansicht mit der empedokleischen; denn er schreibt:*) „Empedokles behauptete vier Grundbestandtheile, nämlich das Feuer, die Luft, das Wasser und die Erde, indem er vielleicht dem Trismegistos folgte, welcher lehrte, dass unsere Körper aus diesen vier Elementen von der Gottheit gebildet seien; denn sie beständen zum Theil aus Feuer, zum Theil aus Luft, zum Theil aus Wasser, zum Theil aus Erde.“ Dazu kommt ferner der mit Aegypten gar nicht unbekannte Verfasser der Clementinen,**) welcher dem Aegypter Apion eine Kosmogonie in den Mund legt, die, wie sich bei der näheren Betrachtung erweisen wird, nicht bloss in der Annahme der vier Elemente, sondern auch in den übrigen Hauptzügen ganz dieselbige ist mit der empedokleischen. Dazu kommt endlich bekräftigend die ganze Schaar der Geister, welche sich an den ägyptischen Hermes angeschlossen haben, wie Julius Firmicus, Manilius,***) u. s. w., bei denen allen wir die Lehre von den vier Elementen, als den Bestandtheilen aller Wesen, vor uns haben. Dieser Einklang aller Zeugen lässt auch dem Bedenklichsten keinen Zweifel übrig, dass die Lehre eine echt ägyptische ist. Doch wenden wir uns auch noch zur Urquelle selbst, zu den Denkmälern, die uns erhalten sind. Wir betreten mit unserer Untersuchung dieses Gebiet erst zuletzt, weil es, obwohl es an sich das allersicherste, in Wahrheit das alte Aegypten selbst ist, doch dadurch zu einem unsicheren wird, dass wir auf ihm im Dunkel wandeln, unter stummen Figuren und Bildern, die erst der Deutung bedürfen. Wir können uns nach den Erfahrungen, welche die Forschung überall gemacht hat, nicht verhehlen, das auch bei der ansprechendsten und glaubwürdigsten Deutung doch eine Täuschung möglich ist. Sollte nun auch uns selber solches begegnen, so würde dadurch das Ergebniss nicht im Geringsten beeinträchtigt, welches wir aus der unzweifelhaften klaren manethonischen Ueberlieferung gewonnen haben. Aber wir haben eine Täuschung jetzt weniger zu befürchten, weil wir eben bei Manetho, also in Aegypten selbst, uns die Fackel für das ägyp-

*) Lactant. Div. inst. II, 12.
**) Clem. Rom. Homil. VI, 3 sq.
***) Jul. Firmic. Mathes. III praef. Manil. Astron. IV, 886 sq.

tische Dunkel angezündet haben, und daher die Gestalten nicht mit fremdem Lichte beleuchten. Betrachten wir zuerst die Bilder Amun's, der höchsten Gottheit, dessen bekanntes Hauptsymbol der Widder ist. Wir erblicken Amun dargestellt als Widder mit vier Köpfen, und schon Champollion*) erklärt diese Verbildlichung, wie folgt: „Er war das Prinzip" oder der Urheber „der vier Elemente, aus denen die erschaffene Welt sich bildete; aus diesem Gesichtspunkte wurde Amun symbolisch dargestellt als Widder mit vier Köpfen." Sinnvoller ist eine andere Verbildlichung, welche uns Champollion**) vorlegt: Amun als Widder mit einem Kopfe, auf welchem eine Kugel, in ihr der Uräus; unter den vier Beinen vier Schlangen, von denen die beiden vorderen die Figur auf dem Haupte tragen, welche nach unzweifelhafter Entzifferung die Richtung nach oben und die Herrschaft in den oberen Gegenden bedeutet, die beiden hinteren aber die Figur, durch welche die Richtung nach unten und die Herrschaft in den unteren Gegenden bezeichnet wird. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass die vier Beine mit den vier Schlangen die vier Elemente verbildlichen, gleichsam die vier ewigen Glieder der Gottheit und des Alls, in deren Bewegung, nach der Anschauung der Aegypter, wie Plutarch in der Erklärung des heil. Sistrums lehrt, alles Entstehen und Vergehen gegeben ist; daher sie recht passend gerade durch die Beine versinnlicht sind; zwei von ihnen, das Feuer und die Luft, haben die Richtung nach oben, zwei, die Erde und das Wasser, die Richtung nach unten, wie uns auch die manethonische Ueberlieferung in der näheren Betrachtung der Bildung der Welt und der einzelnen Wesen mit tief eingreifendem Gewichte hervorheben wird. Und diess Alles ist zugleich ganz und gar empedokleisch. Die vier Elemente bedeutet augenfällig auch der sogenannte Nilmesser mit seinen vier Querstäben, auf dem Haupte des Osiris und anderwärts.***) Blicken wir, um andere Bildwerke zu übergehen, auch in die entzifferte Hieroglyphik, so erfahren wir durch das einstimmige Zeugniss der

*) Champoll. Panth. Ég. pl. 2 (ter).

**) l. c. pl. 2 (quater).

***) S. Bunsen Pl. XIII. und Description de l'Égypte, Antiq. vol. I. Jl. 23 n°.4, wo eine symbolische wirkliche Gallerie aller empedokleischen Hauptgedanken zu sehen ist.

Aegyptologen Champollion, Birch, Bunsen,*) u. A., dass die Welt durch ein Viereck bezeichnet wird, und da die Aegypter ganz unzweifelhaft der Welt keine viereckige, sondern eine runde Gestalt zugeschrieben haben, so scheint dieser Bezeichnung der Gedanke zu Grunde zu liegen, dass die Welt die Verbindung und Vereinigung der vier Elemente sei, wie das Viereck die Vereinigung der vier Seiten. Aber das Ueberraschendste ist die hieroglyphische Bezeichnung Amun's selbst, der höchsten Gottheit, durch das Bild eines Obelisken.**) Hier haben wir ja vor Augen gestellt, was Hekatäos und die gesammte manethonische Ueberlieferung berichtet, dass Amun oder die höchste Gottheit das Ureine ist und das All, indem sie aus ihrer Einheit sich entwickelt in die vier Elemente, in die vier Bestandtheile des Alls, gleichwie der Obelisk aus der Einheit, aus der Spitze des Pyramidion's, sich entwickelt in die vier Seiten, die seinen ganzen Körper umfassen. Und mit dieser Hieroglyphe erheben sich nun auch jene Riesendenkmäler selbst, die Obelisken und die Pyramiden, recht als riesenkräftige Zeugen und Bestätiger der dargelegten ägyptischen Grundansicht. Doch deren Rede wollen wir erst vernehmen, nachdem wir das ägyptische Denken werden noch genauer kennen gelernt haben, weil sie uns dann auch verständlicher sein wird."

Nachdem, sollten Einem auch diese ganz einfachen Deutungen nicht zwingend einleuchten, doch durch die manethonische und übrige Ueberlieferung völlig sicher gestellt ist, dass die Aegypter gerade so, wie Empedokles, die vier Elemente als die Bestandtheile der Welt und aller Wesen in ihr angesehen haben: so untersuchen wir auch noch das Bestimmtere dieser Ansicht, insbesondere wie in ihr die unermessliche Mannigfaltigkeit der endlichen Wesen erklärt wird. „Empedokles," bemerkt Karsten,***) „wenn man nach der Ursache fragt, wie in der Welt diese unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Wesen entstanden sei, führt keine andere an, als die Mischung der Elemente mit einander:

---

*) Bunsen, Bd. I. S. 660, Dingbilder Nr. 349.

**) Champoll. Précis im Tableau génér. n°. 84. Dict. Ég. p. 265, n°. 283. Bunsen a. a. Dingbilder Nr. 271.

***) Karsten, Emped. p. 413.

Aber indem sie sich mischen, entstehen unzählige Wesen,
Mit manchfachen Gestalten geschmückt, ein Wunder dem Anblick."

Das Genauere jedoch ist dieses: Empedokles hatte die Vorstellung, dass die Verschiedenheit der Wesen aus der Verschiedenheit des Verhältnisses entspringe, in welchem die Elemente gemischt seien; und in gleicher Weise erklärte er auch an jedem einzelnen Wesen die Verschiedenheit der Bestandtheile, des Blutes, der Knochen, des Fleisches u. s. w.*) Aus der letzteren Erklärung sind uns einige bestimmte urkundliche Angaben des Mischungsverhältnisses überliefert. Ein Bruchstück lautet:**)

„Aber es fand sich die Erde zumeist in gleichem Verhältniss
„Mit dem hephästischen Feu'r und der Fluth und dem schimmernden Aether
„In dem vermählenden Hafen der Aphrodite zusammen,
„Oder um Weniges mehr, auch wohl um Einiges minder;
„Daraus wurde das Blut und verschiedene Arten des Fleisches."

Ein anderes Bruchstück:

„Aber die fügsame Erde gewann in geräumigen Pfannen
„Zwei Achttheile des ganzen Gebild's von dem Glanze der Nestis,
„Vier von Hephästos dazu, und die leuchtenden Knochen entstanden,
„Fest durch den Kitt der Verbindung gefügt nach göttlicher Ordnung.

Aus welchen bestimmten Mischungsverhältnissen aber Empedokles habe die verschiedenen Arten der Geschöpfe entstehen lassen, wird uns nicht gemeldet, sondern nur soviel, dass nach seiner Lehre in den einen dieses, in den anderen jenes Element vorherrsche, in manchen die Elemente in gleichem Maasse gemischt seien; darum „hätten die einen den eingebornen Trieb in das Wasser, die anderen, welche mehr Feuriges enthielten, erhöben sich in die Luft, die schwereren," in denen die Erde überwiege, „lebten unten an der Erde, die aber aus einer gleichmässigen Mischung beständen, seien für alle diese Wohnorte geeignet."***) Denn Empedokles schrieb dem Feuer, mit welchem ihm die Luft näher verwandt war, den Trieb nach oben zu, der Erde aber, mit welcher ihm das Wasser eine nähere Verwandtschaft hatte, den Trieb nach unten, und hob diese entgegengesetzte Natur der

*) Aristot. de part. anim. I., 1, de anima I. 4, de gener. et corr. II., 6. Porphyr. ap. Simplic. in Categ. fol. 41, b.

**) V. 215 sq. und 211 sq.

***) Plutarch de plac. phil. V., 19. Karsten l. c. p. 453.

Elemente, die er auch als Leichtigkeit und Schwere bezeichnete, nicht bloss an den verschiedenen Geschöpfen, sondern auch an den verschiedenen Theilen derselben mit Bedeutenheit hervor, indem er z. B. bei den Pflanzen den Wurzeln eine erdige, den Schösslingen eine feurige Substanz als die vorherrschende beilegte.*) Gerade so, wie Empedokles, erklärten auch die Aegypter (und wie konnten sie anders, da sie ja keine Umwandelung der Elemente annahmen?) die Verschiedenheit der Geschöpfe aus der verschiedenen Mischung der Elemente. Diese Erklärung wird uns erstlich schon von der angeführten manethonischen Ueberlieferung des Eusebios**) aufgedrungen: dass nach den Aegyptern die Elemente „bald in dieser, bald in jener Weise sich zu Formen und Gebilden von Menschen und allerlei Geschöpfen gestalten." Die gleiche Erklärung vernehmen wir mit voller Deutlichkeit von Diodor;***) nach diesem schrieben die Aegypter auch ebenso, wie Empedokles, dem Feuer, mit welchem sie die Luft in nähere Verwandtschaft stellten, den Trieb nach oben zu, der Erde aber, mit welcher ihnen das Wasser näher verwandt war, den Trieb nach unten, und lehrten, dass von den Geschöpfen „diejenigen, denen am meisten Wärme," oder Feuer „zu Theil geworden sei, sich in die oberen Gegenden erhoben und Vögel geworden seien; die aber eine erdige Mischung enthielten, bildeten das Geschlecht der kriechenden und der anderen Geschöpfe an der Erde; die eine überwiegende feuchte Beschaffenheit empfangen hätten, befänden sich in dem ihnen verwandten Elemente beisammen als Seethiere." Ja es werden uns selbst die bestimmten Mischungsverhältnisse gemeldet, welche die Aegypter bei den verschiedenen Geschöpfen sollen angenommen haben, nämlich in dem Dialog der Isis mit Horos. Dieser Dialog ist freilich eines der pseudo-hermetischen Bücher, aber gerade dasjenige, in welchem auch die strengsten Beurtheiler ächten ägyptischen Gehalt, wenn auch vermengt mit unächtem, anerkennen. Denn selbst Bunsen bemerkt: „der Verfasser war ein Neuplatoniker, aber wahrscheinlich Aegypter;" und der durchaus nüchterne und besonnene Zoega sagt:†) „dieses Buch verräth mehr, als die

*) Aristot. de anima II., 4. Vgl. Emped. v. 202 und 253 u. A.

**) Euseb. l. c. III., 2.

***) Diod. Sic. I. 7. Dass diese Kosmogonie die Aegyptische. I., 42.

†) Zoega de orig. et usu. obelisc. p. 515, not. 39. Bunsen, Bd. I. S. 32.

übrigen hermetischen, die wir jetzt besitzen, etwas Aegyptisches, und schliesst sich enger an die Ueberlieferungen dieses Volkes an." In dem vorliegenden Berichte ist die Anschliessung augenfällig, und wir können diesen daher ohne Gefahr hier aufnehmen, wenn auch nur zur grösseren Verdeutlichung, wie etwa sich die Aegypter die verschiedenen Mischungsverhältnisse mögen in der Bestimmtheit gedacht haben, ohne dass wir behaupten, die Aegypter, wenn sie anders darin durchaus übereinstimmten, hätten genau dieselben Verhältnisse gelehrt, welche der Dialog angibt. In dem Dialog lesen wir:*) alle Geschöpfe seien „eine Vereinigung und Mischung der vier Elemente;" durch eine Mischung, in welcher das Feuer und die Luft das Uebergewicht hätten, seien die Vögel geworden, welche daher in der Höhe in den ihnen verwandten Elementen lebten; aus einer Mischung von mehr Feuer, wenig Luft, und Wasser und Erde zu gleichen Theilen, seien die Menschen entstanden; indem weniger Wasser, mehr Erde, mässig Luft und wenig Feuer gemischt worden, seien die wilden Thiere entsprungen, von denen aber die stärksten wieder einen Ueberschuss an Wärme besässen; indem Wasser und Erde zu gleichen Theilen gemischt worden, seien die kriechenden Geschöpfe hervorgegangen; indem mehr Wasser und wenig Erde, die Fische. Mit dieser Auffassung des Gemisches der Fische, welche auch von Diodor berichtet wird, steht Empedokles im Widerspruche, welcher lehrt, dass die Fische vielmehr ein Uebermaass des Feuers empfangen und sich desshalb in das Wasser gestürzt hätten;**) aber Empedokles widerspricht darin auch sich selber, sowohl seiner Grundansicht, dass das Verwandte nach dem Verwandten begehre, als seiner Behauptung, dass das Feuer nach oben strebe, während die Aegypter, wenigstens nach der dargelegten Ueberlieferung, der gleichen Grundansicht und Behauptung treu bleiben. Doch ob und wieweit Empedokles und die Aegypter auch in der Entwickelung in's Einzelne übereinstimmen, ist für unsere Untersuchung gleichgültig; das Wesentliche aber der beiden Anschauungen, um das es sich handelt, ist augenfällig ganz dasselbe: dass die Verschiedenheit der Geschöpfe aus der verschiedenen Mischung der Elemente entspringe; und nur

---

*) b. Stob. Eclog. phys. I., 52, 61. p. 1094 sq.
**) V. 244 und Nr. 449. Karsten p. 453.

diese Hauptlehre sollte durch das Eingehen in's Einzelne auf beiden Seiten vollends bekräftigt werden.

Empedokles entwickelte in seiner Lehre von der Mischung der Geschöpfe die Ansicht: „Dass das Männliche und das Weibliche nach dem Maasse der Wärme und der Kälte entstehe," dass die männlichen Geschöpfe von Natur wärmer, die weiblichen von Natur kälter seien. Wir haben diese Ansicht des Empedokles auch noch urkundlich in Bruchstücken vor uns, namentlich in folgendem:*)

„die einen entstehen als Frauen,
„Theilhaft we dend der Kälte."

Die gleiche Ansicht wird auch von Isis in dem erwähnten Dialog**) entwickelt; „das Gemisch der weiblichen Geschöpfe," so lauten ihre Worte, „enthält ein grösseres Maass des Feuchten und Kalten, und ein geringeres des Trockenen und Warmen;" und von den männlichen sagt sie: „Bei diesen ist ein grösseres Maass des Trockenen und Warmen, und ein geringeres des Kalten und Feuchten." Ferner behauptete Empedokles fortwährende Ausströmungen der Elemente aus den Geschöpfen und erneuende Einströmungen der Elemente in dieselben. Wir besitzen auch diese Lehre des Empedokles, über welche uns die Alten Genaueres berichten, noch urkundlich in Bruchstücken. So lautet das eine:***)

„Wiss', Ausströmungen gibt's von Jeglichem, was da geworden;"

ein anderes, welches sich auf die Einströmungen der Elemente bezieht, wodurch die Bestandtheile des Körpers sich erneuen, lautet:

„vom Feuer ernährt sich das Feuer,
„Wieder die Erde ernähret das Ihrige, Aether den Aether."]

Auch diese Lehre wird uns von Isis im genannten Dialog dargelegt, sowie in einer anderen pseudo-hermetischen Schrift: Hermes an Ammon, und sie lautet hier wörtlich, wie folgt:†) „Wie möchte

*) V. 259 sq. Dazu V. 262 sq. Aristot. de part. anim. II., 2 IV., 1. Plutarch. de plac. phil. V., 7.

**) l. c. p. 988. Vgl. Ptolem. Tetrab. I. 6. p. 19 ed Bas. 1553 und Schol. in l. c. p. 21 ed Bas. 1559.

***) V. 267 und 270 sq. Dazu Plat. Men. p. 76 c. Aristot. de gen. et corr. I., 8. II. 6 u. A. Karsten p. 396.

†) l. c. p. 746, 748 u. 1098 sq.

wohl die Zusammenfügung unserer Körper Bestand haben, wenn sie nicht eine hereintretende Nahrung aus den gleichen Elementen empfinge, und uns fortwährend neu verkörperte jeden Tag? Denn eine Zuströmung sowohl der Erde, als des Wassers, des Feuers und der Luft findet bei uns statt, welche unsere Körper erneut und die Behausung der Seele erhält.“ Merkwürdig und anziehend ist die Vorstellung des Empedokles von dem Auge und dem Sehen, indem er annahm, dass dem Auge in der Mitte der Pupille Feuer oder Licht inwohne, umschlossen von dünnen Häutchen als feinen Gewändern, so dass er das Auge gar nicht unpassend mit einer Laterne verglich. Seine Vergleichung ist uns noch erhalten in nachstehendem Bruchstücke:*)

„Wie, wenn ein Mann, um in's Freie zu gehen, sich bereitet die Leuchte,
„Dass sie die stürmische Nacht mit dem Scheine des Feuers erhelle,
„Und die Latern' anzündet, die jeglichem Winde verschlossen;
„Diese bewahret das Feu'r vor dem Hauche der blasenden Winde,
„Aber das Licht dringt durch, denn es ist um Vieles ja feiner,
„Und es beleuchtet den Boden mit nimmer ermüdenden Strahlen:
„Also lagert von Häutchen umschlossen das ewige Feuer,
„Von ganz feinen Gewändern umhüllt, in der runden Pupille;
„Diese verhegen die Fluth ihm des rings anspülenden Wassers,
„Aber das Feu'r dringt durch, denn es ist um Vieles ja feiner.“ . . .

Auch von den Aegyptern meldet uns Porphyrios:**) „Sie glauben, dass in den Augen das Sonnenlicht wohnt,“ und dieses Sonnenlicht ist ganz dasselbe, wie das ewige oder „ogygische Feuer“ des Empedokles, welches von diesem in anderen Stellen auch ausdrücklich „die Sonne“ genannt wird. Und die gleiche empedokleische Vorstellung hat offenbar auch Isis in dem erwähnten Dialog, indem sie sagt:***) „Das Sehende ist umhüllt von Gewändern; wenn diese Gewänder dicht und stark sind, so ist das Gesicht stumpf; wenn sie aber dünn und fein, dann siehet man sehr scharf.“

Die eben dargelegte Uebereinstimmung der Aegypter mit Empedokles auch in der weiteren Entwickelung der ganz sicher erwiesenen gleichen Grundansicht von der Mischung und Bildung der Geschöpfe, muss sich freilich mehr durch das Gewicht der

*) V. 302 sq.
**) Porphyr. de abstin. IV., 9. Vgl. Horap. Hierogl. I., 6.
***) l. c. p. 988.

inneren Wahrscheinlichkeit, als durch das der Bezeugung behaupten. Nicht so verhält es sich mit der sehr wichtigen Vorstellung von dem eigentlichen Sitze der Vernunft oder der Seele oder des Dämon, des göttlichen Wesens, in den Geschöpfen, insbesondere im Menschen. Empedokles lehrte, dass die Vernunft oder Seele, denn das ist bei ihm, wie bei den Aegyptern, ganz Dasselbe, in dem Blute gemischt sei und ihren Mittelpunkt oder Hauptsitz im Herzen habe. Auch diese Lehre des Empedokles ist uns urschriftlich überliefert; also lauten seine eigenen Worte über die Denkkraft:*)

„Welche genährt in den Wogen des rasch umhüpfenden Blutes,
„Wo die Vernunft am meisten im Kreis' umlauft in den Menschen;
„Denn in dem Herzen das Blut, das ist die Vernunft in den Menschen."

Dass gerade diess auch die Vorstellung der alten Aegypter war, wird durch allseitige einstimmige Ueberlieferung selbst durch die ägyptische Hieroglyphik und Symbolik, über jeden Zweifel erhoben. Erstlich bezeugt es Tertullian,**) der hierbei schon für sich allein kein verwerflicher Gewährsmann wäre, und bemerkt auch bereits ausdrücklich die Uebereinstimmung der ägyptischen Vorstellung mit der empedokleischen; er sagt: „auch die Aegypter haben das verkündigt," was jener Vers des Empedokles ausspricht:

Denn in dem Herzen das Blut, das ist die Vernunft in den Menschen.

Dann lesen wir in der unter dem Namen des Horapollon auf uns gekommenen Erklärung der Hieroglyphen, welche nach Bunsen's Urtheil wenigstens theilweise Ueberlieferungen selbst aus der heiligen Urquelle, aus dem ersten der zehn Bücher des Hierogrammaten, enthält, wörtlich Folgendes:***) „Auch wird zur Bezeichnung der Seele der Sperber abgebildet, wegen der Bedeutung seines Namens; denn der Sperber heisst bei den Aegyptern B a i e t h, dieser Name aber, zerlegt, bedeutet Seele und Herz; denn B a i ist Seele, E t h Herz; das Herz aber ist nach den Aegyptern die Behausung der Seele, so dass die Zusammensetzung des Namens bedeutet: die Seele in dem Herzen. Daher trinkt auch der Sperber, weil er auch zusammenstimmt mit der Seele, durchaus kein Wasser, sondern Blut, von welchem sich auch die Seele nährt." Und

*) V. 315 sq. Cit. Insc. I., 9. u. A. 6. Karsten p. 494 sq.
**) Tertull. de anima 15.
***) Horap. Hierogl. I., 7. Bunsen. Bd. I. S. 38.

diese Erklärung wird wirklich sowohl durch die entzifferte Hieroglyphik bestätigt, als durch das Koptische, in welchem die Wörter Bai in der Bedeutung „Seele", Het in der Bedeutung „Herz" nachgewiesen sind. Auch wird uns noch von Anderen gemeldet, dass die Aegypter das Bluttrinken am Sperber mit Bedeutsamkeit hervorhoben, ja dass sie behaupteten:*) „er bestehe seiner ganzen Natur nach aus Blut und Geist," so dass ihnen die Vorstellung der Seele und des Blutes völlig in Eines zusammenfloss. Dass mit allem dem auch der Dialog der Isis**) zusammenstimmt, und auch hiebei das Urtheil Zoega's über ihn sich bekräftigt, wird bloss darum erwähnt, um die Berücksichtigung ferner zu rechtfertigen, welche wir demselben in der vorhergehenden Untersuchung geschenkt haben und auch weiterhin nicht entziehen werden. Ueber die Lehre, um die es sich jetzt handelt, haben wir weitere beglaubigende Zeugnisse von ganz anderem Gewicht, nämlich erstens dieses, dass die Aegyter den Hermes oder Thoth, unter welchem sie sich die göttliche Vernunft als Person vorstellten, in der engsten Beziehung zum Herzen aufgefasst haben, wie Horapollon***) sagt als „Herrn des Herzens und Denkens." Zweitens haben die Aegypter, wie schon aus Platon und jetzt durch die Denkmäler allbekannt ist, die Ibis als das heilige Symbol der Gottheit Thoth verehrt, und auch an der Ibis die auffallendste Uebereinstimmung mit dem Herzen entdeckt.†) Nach Aelian,††) der sich auf diesem Gebiete sehr wohlunterrichtet zeigt, bemerkten sie, dass die Ibis, wann sie eine bestimmte Stellung einnehme, die Gestalt des Herzens darbiete, und fanden dabei in der ganzen Bekleidung derselben eine Aehnlichkeit mit dem Wesen der Vernunft und der Rede. Nach Plutarch†††) hatten sie auch diess entdeckt, dass die Ibis, wann sie eben aus dem Ei komme, gerade so viel wiege, wie das Herz eines neugebornen Kindes. Ferner finden wir diese Vorstellung von dem Wohnsitze der Vernunft selbst in dem ägyptischen Pflan-

*) Porphyr. de abstin. IV, 9. Vgl. Aelian. H. A. VII, 9, X, 14.
**) l. c. p. 954. Vgl. p. 992 sq.
***) Horap. l. c. I, 36.
†) Champoll. Panth. Ég. pl. 30, A.
††) Aelian. H. A. X, 29.
†††) Plutarch. Symposiac. IV, 5, 2.

zenkultus, indem die hohe Verehrung der Persea nach Plutarch*) sich darauf gründete, „weil ihre Frucht dem Herzen gleiche, ihr Blatt aber der Zunge," dem Organ der Rede und Vernunft; wozu kommt, dass die Persea in der Heilkunde, namentlich nach der Lehre des Dioskorides, der aus Aegypten schöpfte, vorzugsweise für blutstillend galt. Ja auch auf dem Gebiete der ägyptischen Mythologie zeigt sich die Vereinigung des Begriffes der Seele oder des Geistes mit dem des Blutes, nämlich in der Mythe, welche Plutarch**) berichtet: „dass bei der Verurtheilung des Horos dem Vater der Geist und das Blut, der Mutter das Fleisch und Fett zugetheilt worden sei." Endlich müssen selbst die heiligen Urkunden der Israeliten Zeugniss ablegen von dem grauen Alter dieser Vorstellung in Aegypten; denn wenn schon die ältesten Bücher Mose***) lehren, die Seele sei im Blute, oder geradezu: „das Blut ist die Seele," und demzufolge den Genuss des Blutes verbieten, ohne dass diese Lehre und dieses Verbot aus der israelitischen Grundansicht selbst sich ableiten lässt, so sind wir wohl zu der Annahme berechtigt, dass die Israeliten dieses Aegyptische, wie so vieles Andere, eben in Aegypten aufgenommen, und dass also diese Lehre dort schon in der frühesten Zeit geherrscht habe. Durch solchen Einklang aller Vorlagen wird die Uebereinstimmung der ägyptischen Ansicht mit der empedokleischen von dem Sitze der Seele oder Vernunft in dem Blut und dem Herzen vollkommen gesichert.

Jetzt wollen wir die Aufmerksamkeit einen Augenblick von unserer Untersuchung ablenken. Wir haben soeben Gelegenheit gehabt, und sie wird sich auch noch ferner darbieten, einen tieferen Blick in die Natur des ägyptischen Thierkultus zu werfen; daher ist hier der günstigste Ort, um die Ansicht abzuweisen, welche fast von Allen, die sich keine nähere Vertrautheit mit der Eigenthümlichkeit des ägyptischen Geistes erworben haben, angenommen ist, und zuletzt von Hegel, sowie von Braniss, selbst eine scheinbare philosophische Begründung erhalten hat: als ob die alten Aegypter die Thiere als solche zum Gegenstande der Verehrung und Anbetung gemacht hätten, als ob ihnen das geheimnissvolle

*) Plutarch. de Is. et Osir. 68. Vgl. Dioscor. de medic. mater. I, 187.
**) Plutarch. de anim. procreat. 27.
***) 3 Mos. 17, 11 14. Mos. 12, 23. 1 Mos. 9, 4 u. s.

innere Thierleben das eigentliche Mysterium und Allerheiligste gewesen sei. Diese Ansicht ist völlig grundlos. Zwar das ist wahr, dass sie die Thiere nicht mit unseren Augen betrachtet haben, sondern als ihnen durchaus verwandte Wesen, die aus denselbigen Stoffen, den vier Elementen, gebildet seien, und denen allen derselbige göttliche Geist, nur herabgefallen in niedere Stufen und Gestalten, inwohne, indem nach ihrer Seelenwanderungslehre, die wir alsbald genauer betrachten werden, der Geist, welcher den Menschen beseelt, auch in die Thierleiber eingehet. Aber soweit waren sie davon entfernt, das Thierleben anzubeten, dass sie dasselbe vielmehr eben als einen tieferen Abfall von der Gottheit, denn das menschliche, erkannten. Man wiederhole doch nicht beständig eine Behauptung, welcher von der einstimmigen Ueberlieferung des gesammten Alterthums widersprochen wird; kein Einziger von den Alten weiss davon, dass die Aegypter „die Thiere“ oder „das Thier“ zum Gegenstande der Verehrung und Anbetung gemacht hätten, sondern das Thatsächliche ist, dass sie einzelne bestimmte Thiere, die sogenannten heiligen, verehrten, andere, die typhonischen, verabscheuten; das waren solche Thiere, die ihnen religiöse Begriffe darstellten; in diesen erblickten sie ein Mysterium, aber das Mysterium war ihnen nicht, wie Hegel meint, die unerschlossene „verdumpfte Seele“, sondern die Verbildlichung des religiösen Begriffes oder der Gottheit, welcher das Thier geweiht war. Das ist die Grundlage des ägyptischen Thierkultus, wie die Einsichtigeren unter den Alten ausdrücklich bezeugen; denn so sagt schon Olympiodor: „Was bei den Hellenen die Götterbilder sind, das sind bei den Aegyptern die Thiere, Symbole der Götter, denen sie geheiligt;“ und Porphyrios: „sie halten die Thiere nicht für Götter, sondern machten sie zu Verbildlichungen und Symbolen derselben.“ *) Das Gleiche ersehen wir aus jener Erzählung Herodot's: **) „Herakles habe durchaus den Zeus,“ d. i., wie Herodot selbst sagt, den Amun, „sehen wollen, und dieser habe nicht gewollt, dass er ihn schaue; endlich aber, da Herakles mit Bitten nicht nachgelassen, habe es Zeus so gemacht, dass er einen Widder abzog, den abge-

*) Olympiod. vit. Plut. u. Porphyr. ap. Euseb. l. c. III, 12. Vgl. Röth, Geschichte unserer abendl. Philos., B. I. S. 187 ff.

**) Herodot. II, 42.

schnittenen Kopf des Widders sich vorhielt, das Vliess desselben anthat, und so sich jenem zeigte. Seitdem," fügt Herodot hinzu, „machen die Aegypter das Bild des Zeus widderköpfig." Der klare Sinn der Erzählung ist: Amun, wie wir auch oben von Manetho vernommen und der Name selbst ausdrückt, ist seinem Wesen nach verborgen und unsichtbar, aber der Widder wurde eine symbolische Veranschaulichung desselben. Den gleichen Sinn enthält auch die bekannte Mythe, dass die Götter vor Typhon nach Aegypten entflohen und sich hier in Thiergestalten verbargen; *) wonach nicht diese Thiere selber von den Aegyptern verehrt wurden, sondern die in ihnen verborgenen religiösen Begriffe oder Götter. Und das erweist sich bei der genaueren Untersuchung, wie wir soeben an dem heiligen Sperber, an der Ibis, früher an dem Käfer gesehen, und von allen Aegyptologen erfahren können, ohne deren Befragung man doch keine Philosophie des ägyptischen Geistes unternehmen sollte, auch thatsächlich als die Natur des ägyptischen Thierkultus, indem uns zu grossem Theile selbst das Bestimmte gemeldet wird, was die Aegypter in der Erzeugung, dem Thun oder der Gestalt der heiligen Thiere als Versinnlichung der in ihnen dargestellten religiösen Begriffe anschauten. Ja diese Nachrichten, was die Aegypter an den heiligen Thieren bemerkten oder zu bemerken glaubten, bilden selbst eine Hauptquelle für die genauere Kenntniss ihrer religiösen Begriffe, und haben darum für uns die grösste Wichtigkeit. Dass in diesem Kultus der religiöse Begriff und seine Verbildlichung sich mit einander verschmolzen, und so das symbolische Thier den Aegyptern in dem Grade für heilig und unverletzlich galt, als der in ihm angeschaute Begriff ihnen ein hochheiliger war, wird Jeder, der sich nur einigermaassen auf einen solchen Standpunkt der Betrachtung zu versetzen vermag, natürlich finden, zumal da in allen anderen Kulten ganz dasselbe geschieht, nur mit anderen Bildern. **) Doch war die Verschmelzung keine so vollständige, wie man glaubt, da z. B. sogar der hochheilige Apis, wenn er länger als 25 Jahre leben und dadurch seinem Begriffe unangemessen werden wollte, von den Priestern getödtet wurde. Auch beruht gar vieles Unsinnige, das den Aegyptern zugeschrieben

*) Ovid. Metam. V, 325 sq. u. A.
**) Vgl. Plutarch. de Is. et Osir. 71.

wird, auf offenbarem Missverstehen; denn wenn sie z. B. behaupteten, dass die heilige Ibis den Menschen die Erkenntniss der Zahl und des Maasses und die Elemente der Heilkunde geoffenbart habe, und wenn die Priester in der Hermesstadt eine unsterbliche Ibis zeigten,*) so konnte diess nur denen wunderlich erscheinen, welche die Ibis eben nicht als lebendige Hieroglyphe der dem Menschen inwohnenden göttlichen Vernunft und Seele verstanden. Doch diess mag über die Natur und Bedeutung des ägyptischen Thierkultus hier genügen.

(Fortsetzung folgt.)

---

## XXXIV.

## Einige Fragmente aus der Einleitung zu einer neuen Bearbeitung der Gymnasial-Pädagogik.

Von

Dr. Alexander Kapp,

Professor am Gymnasium in Soest.

(Fortsetzung.**)

---

(Besonderung der Unterrichtsschule in die Elementar- oder Volksschule, in die Real- oder höhere Bürgerschule und in das Gymnasinm oder die Gelehrtenschule.)

(§. 20.) Im Organischen der Natur lässt die Gliederung im Grossen von sich auf ihre untergeordneten Gliederungen schliessen, nicht anders im geistigen Leben des Menschen; denn die Methode der Bergriffsentwickelung ist überall dieselbe, und dann ist ja zugleich in dem Allgemeinen das Besondere als Inhalt mitgegeben. Ebenso werden uns auch die verschiedencn Arten der Unter-

*) Aelian. E. A. X, 29, II, 35. Clem. Alex. Strom. V, 7 p. 671.

**) Vgl. des zweite Heft, S. 193—206. Die Redaktion bedauert, dem Wunsche des Herrn Verf., einen grösseren Abschnitt in diesem Hefte abgedrukt zu sehen, aus Mangel an Raum, nicht willfahren zu können

richtsschule, nachdem wir die Gliederung der modernen Erziehung überhaupt kennen gelernt haben, ohne Schwierigkeit entgegentreten, wenn wir nur auf sie jetzt unsere Blicke richten wollen.

Schon die Gliederung der modernen Erziehung sahen wir durch Zweierlei bewirkt, einmal durch das Aufschliessen der verschiedenen Seiten der menschlichen Natur, dann durch das äussere Leben, dem der junge Mensch zuwachsen soll. Die Sinnesbildung, sie war durch die erste Lebensstufe des werdenden Menschen, die Thätigkeit des Leibes und seiner Sinne, und durch die einfachsten Sitten und Beschäftigungen des Lebens in der Familie, ferner die Berufsbildung, sie war durch die höchste Stufe des geistig werdenden Menschen, die in die Praxis überschlagende tiefe und allgemeine Erkenntniss und die bestehende sittliche Arbeit der bürgerlichen Gesellschaft, und die in der Mitte liegende Unterrichtsbildung, sie war durch den geistigen, die tiefe und allgemeine Erkenntniss erzeugenden, Prozess und durch die für alle sittliche Arbeit geforderte allgemeine Bildung der verschiedenen Stände bedingt worden.

Die Unterrichtsschule ist also die Erziehung durch Erkenntniss und zu allgemeiner Standesbildung. Da sich nun in der Entwickelung der Erkenntniss oder des theoretischen Geistes psychologisch drei Stufen unterscheiden lassen, Anschauung, Vorstellung und Begriff, die der werdende Geist allmählig durchmachen muss, wenn er die für seine künftige selbstbewusste, freie Standesarbeit nothwendige allgemeine Bildung sich aneignen will: so wird die Unterrichtsschule wesentlich durch diese subjective Beschaffenheit der zu Erziehenden bestimmt sein. Da sich aber gleichfalls in der bestehenden allgemeinen Bildung der verschiedenen Stände, als der objectiven Seite der Entwickelung des theoretischen Geistes, drei Stufen erkennen lassen, die des substantiellen oder Nähr-, die des formellen oder Gewerbe-, und die des theoretischen oder allgemeinen Standes, welche sich die Gesellschaft zu Zielen setzen muss, wenn in ihr die Anlage des theoretischen und damit verbundenen praktischen subjectiven Geistes zur Entfaltung kommen soll: so wird zweitens die Unterrichtsschule auch durch diese verschiedenartige allgemeine Standesbildung, für die erzogen werden soll, bestimmt sein. Die Unterrichtsschule ist demnach die Vermittelung der beiden Seiten, sowohl des subjectiven oder aufzuschliessenden, als des objectiven oder aufgeschlossenen theoretischen Geistes, sie

ist dieser theoretische Geist selbst in dem vorherrschenden Momente seines Werdens, ohne dass dieses schon sehr in die Erscheinung fällt, oder vielmehr der Blick des Lebens auf dasselbe gerichtet ist, also das Aufspriessen der Pflanze, dem der Keim vorhergeht, und dem das Blühen und Gedeihen der Frucht und damit fortwährende Erstarken der Pflanze selbst nachfolgt.

Ehe der Mensch den Anfang damit zu machen vermag, Geist zu werden, muss erst auch sein leiblicher Organismus mehr geworden sein. Mit dieser Voraussetzung ist aber wiederum keineswegs die Ausbildung und Erstarkung einer Seite oder vielmehr einer Stufe seines Lebens, und zwar die des Nervensystems, gefordert, sondern eben die des Ganzen. Denn obgleich das Nervensystem über dem Blut- und Verdauungssysteme steht, d. h. obgleich das Blutsystem, für welches das Verdauungssystem seinerseits arbeitet, das durch dieses Empfangene nicht bloss zur Erhaltung, sondern auch dergestalt zur möglichst aufregenden Belebung des Ganzen in Circulation oder zur Anwendung bringt, dass das Nervensystem zunächst auf die Kräfte dieses Lebens basirt ist: so macht dieses letztere doch mit jedem der ersteren wieder auch nur ein unzertrennliches Ganze aus, ja, jedes System enthält alle drei Momente in unmittelbarer Einheit. So hat jedes der beiden niederen Systeme an dem Gesammt-Nervensysteme seinen besonderen Antheil, einen Nervencomplex, der durch dasselbe hindurchverzweigt ist, und ist nur durch diesen nach Aussen und Innen für sein Bestehen thätig; und wenn auch das Nervensystem im Gehirn und im Rückenmark einen selbstständigen Sitz behauptet, so dass erst aus dem einen die Nerven der Sinne oder der Empfindung, und aus dem anderen die Nerven der Bewegung sich in die Bereiche ihrer Wirksamkeit hineinziehen: so ist doch seine Wirksamkeit durch die beiden niederen Systeme bedingt, indem es nur durch jene in die Welt einzugreifen, sie zu erfahren, und ihr ihre Bedeutung abzugewinnen im Stande ist. Kurz, der junge Mensch würde mit seiner Gehirnthätigkeit keine Vorstellungen zu fassen und Reflexionen zu machen, ja, endlich sich nicht zu den allgemeinsten Begriffen und Gedanken zu erheben vermögen, wenn ihm nicht der Stoff dazu sowohl in Folge der Bewegungen seines Leibes und dessen Glieder, insbesondere der Geschicklichkeiten und Fertigkeiten der Hände, als in Folge der Empfindung und insbesondere der der Sinne geliefert würde.

Die Bewegung und die über derselben stehende Empfindung also sind es, durch welche der werdende Mensch mitten in der Natur steht. Die Empfindung aber insbesondere hat in seinem Organismus, zu dessen Hervorbringung, als ihrer Spitze, die ganze übrige Natur Stufe für Stufe einst thätig war und noch ist, eine zwiefache Bedeutung. Sie ist ihm die Leiterin bei allen Funktionen, durch welche er eingreift in die elementarischen oder unorganischen und in die organischen Gebiete der Natur, um durch Luft und Licht und Wasser, um durch Pflanzen- und Thiernahrung sich zu erhalten. Sie hat aber auch noch zweitens die Bestimmung, den Organismus, da ihm die äussere Natur das mit vieler Mühe zubereitete Edelste darbietet, und er sich desswegen den Funktionen der Assimilation nicht ununterbrochen zuzuwenden braucht, über sein materielles Bestehen, d. h. über sich selbst, zu erheben.

Hieraus geht die Wichtigkeit der Sinnesempfindung hervor. Aber sie bleibt noch eine geraume Zeit der einzige Knoten, den die in dem Boden der äusseren Natur wurzelnde und zu geistiger Entfaltung strebende menschliche Natur erreicht hat, wenn auch der Spross mit dessen Erreichung der Bildung eines zweiten zustrebt. Diess Letztere fängt schon an zu geschehen, wenn bei jener für das elementare Bestehen des Organismus nothwendigen Thätigkeit, sei es, dass das Kind seine fühlende Körperoberfläche den Gegenständen seiner Umgebung nahebringt, oder riechend die Luft geniesst oder schmeckend die Speissen und Getränke zu sich nimmt, Eindrücke auf die innere Thätigkeit des Gehirns zurückbleiben. Es geschieht, wenn mit dem Erstarken des Nervensystems und des gesammten Organismus die Eindrücke dieser Sinnengenüsse deutlicher werden. Es geschieht ferner noch mehr, wenn nicht bloss aus den Sinnesempfindungen bei Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse, sondern aus den freigewählten Wahrnehmungen höherer Sinne, des Gehöres und Gesichtes, Eindrücke von den Gegentänden auf das Innere hervorgehen. Aber trotz dessen, dass die menschliche Natur ihren neuen Schoss immer weiter treibt, um ihn endlich wieder mit einem Knoten zu schliessen, oder trotz dessen, dass die Sinnesempfindungen, die im Anfange noch sehr äusserliche, sehr vereinzelte Verinnerungen oder Vorstellungen und Reflexionen hervorbrachten, allmählig immer genauere und tiefere Bilder von den äusseren Gegenständen dem Innern einprägen, — ruht dennoch

während des ganzen Kindesalters der Geist des jungen Menschen noch in der blossen Sinnesempfindung. Die Vorstellung, die durch dieselbe geweckt wird, ist im Kinde immer noch zu schwach, als dass sie schon das regierende Moment in seiner Auffassung des Lebens und der Welt sein könnte. Sie bleibt während dieser Zeit unter dem Exponenten der Sinnesempfindung. Denn das Gehirn, es ist zwar den Sinnen gegenüber thätig; aber da die Hauptthätigkeit des Organismus sich noch in der Sinnesempfindung concentrirt, so ist sein Schaffen und Bilden nur erst eine Vorübung zu seinem späteren, wahren Berufe.

Die Vorübungen steigern sich jedoch mit der Zeit immermehr. Die Vorstellungen, als Abbilder der äusseren Gegenstände und Zustände, die da aus der Sinnesempfindung, ihrer Geburtsstätte, wohl weiter wandern und, getrieben von ihrer künftigen Bestimmung, sich der Schwelle des Bewusstseins nähern und sogar dieselbe, obwohl noch als Fremdlinge und Gäste, überschreiten, sie finden endlich in dem Bewusstsein ihre wahre Heimath, wo sie mit ihrer Natur allein zu wirken und zu schaffen vermögen, entgegengesetzt der Stätte ihres ersten Ursprunges. Sie sind jetzt die Besitzer und Beherrscher einer neuen Entwickelungsstufe.

Die Vorstellungen gelten nun nicht mehr als das unmittelbare Produkt der Sinnesthätigkeit, nicht mehr als die einfache Auffassung oder nächste Verinnerung der Aussenwelt; sie bewegen sich schon selbstständig auf ihrem eigenen Gebiete, dem des Bewusstseins oder der Abstraction. Denn Vorstellungen werden nur auf Vorstellungen bezogen; einfache auf einfache; vermittelte auf vermittelte; höhere Einheiten auf höhere Einheiten, bis sich die allgemeinsten Vorstellungen, wodurch die allgemeinen Wesenheiten der Dinge in der Natur, wie unter den Menschen, dargestellt werden, erzeugen — die Begriffe.

Im Begriffe, dem Gedanken hat sich aber die Sinnesthätigkeit bis zu ihrer höchsten Vermittelung gesteigert. Während der Mensch mit den Sinnen die Dinge immer nur von einer Seite, der qualitativen oder quantitativen u. s. f., versucht und wiederholt versuchen muss, um sie endlich nach ihrem ganzen Sein und Verhalten erfahren zu haben, hat er dieselben im Begriffe ihrem gesammten Wesen nach auf einmal erfasst, indem die ganze Breite und Fülle ihres Seins und ihrer Erscheinung in die Kürze der

äusseren, abstracten Wortbezeichnung zusammengedrängt ist. Diese wäre aber nicht möglich, wenn die Vorbereitung und Vermittelung dazu nicht durch die Vorstellung gemacht wäre. Denn in dieser erhebt sich der Mensch zuerst über das sinnliche, materielle Sein der Dinge, und hat an ihnen ein an ihr wirkliches Leben und Sein erinnerndes Bild und sie, die Dinge, selbst nicht mehr. Je vielfacher aber diese Symbole mit einander combinirt oder einander entgegengesetzt werden, desto mehr verlieren ihre Züge an Eigenthümlichkeit und werden, um eben das allgemeine oder begriffliche Wesen der Dinge anzuzeigen, aus individuellen Bildern allgemeine Wortzeichen. Oder willst du, dass deinem Freunde, welchen du mit den ihn vor allen anderen Menschen auszeichnenden Eigenthümlichkeiten in Gesichtszügen, Grösse, Haltung und Kleidung gemalt vor dir hast, das Gemälde gleiche, in welchem der Maler den Mann unserer Zeit überhaupt darzustellen vorhatte? Dort hast du überall Particularitäten, durch die hindurch der Mann schlechthin noch blickt, hier sind sie verschwunden, und Allgemeines ist an ihre Stelle getreten, und der Mann schlechthin hat nur in sofern noch Particulares an sich, als er sich vom Weibe unterscheiden muss.

So wird die Welt, die im Raum und in der Zeit seiende und werdende, die als solche nach unendlich vielen Seiten hin ihre Existenzformen hat, durch den sogenannten Geist über sich selbst gehoben und zum reineren Gegenstande der Betrachtung gemacht. Es ist diese neue Welt aber keine von der ersten getrennte; nein, die erste schafft sich denkend im Menschen selbst von Neuem. In diesem aber hat sich aufgehoben und findet sich die Welt wieder, die er in sich aufnehmen oder zum zweiten Male denkend schaffen soll; sonst vermöchte er Solches nicht. Wäre z. B. sein Auge nicht sonnenhaft, er könnte die Sonne damit nicht erblicken, oder ruheten in seinem Ohre die Töne der Welt nicht, es könnte kein schreckender Donner und kein entzückender Gesang dort vernommen werden. Licht und Ton, sie wachen dort nur wieder auf; sie sind dort auch zu Hause, sie schliefen nur. Kurz, in allen Sinnen des Menschen spiegelt sich die Welt wieder. Damit aber der Mensch mehr leiste, als die spiegelnde Oberfläche des Baches, oder des Metalles, bringen die Sinne die empfangenen Bilder in Verwahrung bei dem Herrn, dessen fleissige und treue

**Diener sie sind, bei dem Bewusstsein. Und dieses lässt sie nicht, wie es dieselben empfangen hat, es bearbeitet sie zu Gedanken und schafft aus ihnen den Bau der Wissenschaft, dieselbe Welt, welche besteht, aber, indem sie sich im Menschen noch einmal schafft, in dieser ihrer selbstbewussten, freien Thätigkeit ihr Glück geniesst. Sinnesempfindung, Vorstellung und Begriff — sie sind bedingt durch die Welt, und sogar die Begriffe einer Wissenschaft sind als abstracte Wörter immer noch Zeichen, die den Denkenden an die concreten Gegenstände eines weiten und mannigfaltigen Gebietes erinnern sollen.**

Schon oben (§. 3—7), als wir, behufs der Darstellung der dreigliederigen welthistorischen Erziehungsweise, für den Menschen des Alterthums, den des Mittelalters und den der neueren Zeit sein entsprechendes Bild in den Lebensaltern des einzelnen Menschen aufstellten, sahen wir, wie das Kind nur Empfindung sei und nur in ihr sein Menschenthum lebe, wie ferner der Jüngling nur Vorstellung und nur innerhalb ihrer Schranken Mensch sei, und wie endlich der Mann nur in dem die Empfindung und Vorstellung in sich enthaltenden und zu ihnen fortwährend heruntersteigenden Begriffe seinen ganzen Menschen zur Entwickelung sowohl, als zugleich zum Genusse bringe. Haben wir nun dort mehr das Leben als Inhalt immer einer Entwickelungsform geschildert gesehen, so mussten uns hier mehr die drei Formen als solche, unter welchen das Leben zur Erscheinung kommt, Gegenstand der Betrachtung sein, und zwar in so fern, als eine derselben, die mittlere, behufs der Gliederung der Unterrichtsschule, noch einer näheren Betrachtung zu unterwerfen ist. Denn die einfache Familienerziehung nahm, wie wir sahen, die Empfindung der Sinnesthätigkeit, und die Berufs- oder Willenserziehung die höchste, in die Praxis überschlagende Erkenntniss-Entwickelung, in Anspruch.

**Soll aber die Form der Vorstellung wahrhaft die Empfindung mit dem Begriffe vermitteln oder die sich zwischen dem Anfang und dem Ergebnisse des Erkennens ausdehnende Mitte, das Werden oder der Prozess desselben sein: so ist weder vor ihr die Sinnesthätigkeit auf einmal vollständig abgethan, noch fällt der Gedanke oder der Begriff bloss über sie hinaus.**

Insbesondere geht die Entwickelung, wie in der Natur (denn diese ist ja nur das Andere des Geistes), von keiner Stufe zur anderen über, ohne die erstere im Uebergang, obschon mit einer neuen, durch die folgende Stufe bestimmten Bedeutung, wiederaufzunehmen. Der Fortschritt ist zugleich ein Stillstand, aber im Interesse des Fortschrittes, und dieser dadurch erst ein wahrer. Und so kommt es, dass der junge Mensch nicht so unmittelbar von der Empfindung in die Vorstellung übergeht, so dass man sagen könnte, in dem Kindesalter sei er Empfindung, in dem Jünglingsalter Vorstellung, in dem Mannesalter Begriff. Nimmt nämlich irgend ein Gegenstand die Thätigkeit eines Sinnes in Anspruch, oder, was dasselbe ist, versucht sich ein Sinn an einem Gegenstande, so empfindet er denselben nach irgend einer seiner Eigenschaften. In der Empfindung ist nun die Thätigkeit, als der Anfang seines Geistes, nur erst ein dumpfes Weben seiner in sich, die unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewusstseins oder als der Geist noch ausser sich. Der Empfindende ist sein eigener unentfalteter Stoff in der Art, dass er sowohl das, was empfunden wird, als auch die empfindende Action selbst ist.

So wie es nun seine Natur, die auf jeder ihrer Stufen als das Ganze ihrer die folgenden höheren Stufen der realen Möglichkeit nach schon an sich hat, überhaupt war, welche, sobald nur der Sinn in Thätigkeit kam, zugleich zur Empfindung wurde: eben so ist es dieselbe, welche in dem Augenblicke, wo sie empfindet, auch schon über die Empfindung hinausgeht. Nämlich während in der Empfindung die Seelenhaftigkeit und das Bewusstsein der menschlichen Natur noch in unmittelbarer Einheit zusammen sind, fängt sie diese auch schon dadurch aufzulösen an, dass sie den Inhalt der Empfindung zum Gegenstand ihrer Thätigkeit macht, oder aus sich heraussetzt und so zu sich selbst vermittelt. Die Richtung auf den Gegenstand heisst Aufmerksamkeit, und die auf denselben gerichtete Thätigkeit selbst Anschauung. Dadurch aber, dass in der Anschauung der Inhalt der Empfindung zum getrennten Gegenstande wird, werden die Innerlichkeit des Subjectes und die Aeusserlichkeit der Empfindung auch nur momentan unterschieden und in ein Gleichgewicht gesetzt. Denn da die menschliche Natur den aus sich herausgesetzten Stoff bereits als den ihrigen weiss, so hat sie sich, sobald sie anschaut, diesen auch schon unterworfen,

oder, ihn verinnernd, als allgemeines Bild in sich zurückgenommen; und diese Synthese der äusserlichen Einzelnheit und der Vermittelung ihrer Aneignung unter der Allgemeinheit heisst Vorstellen. Insbesondere aber geht dieser Prozess in der Art von Statten, dass er zuerst die Form des blossen Erinnerns, d. h. des innerlich Machens der Anschauung, hat, hierauf, da durch das Hineinversetzen der Anschauung in das Innere diese letztere zum Bilde wird, die Form des Einbildens (Einbildungskraft), und endlich, in so fern den so gewonnenen Bildern oder Vorstellungen eine allgemeine Gestalt, nämlich die bestimmte und feste Benennung oder das Wort, zu geben ist, noch die Form des Gedächtnisses.

Alle diese Entwickelungsformen der sinnlich-geistigen Menschennatur fallen nun auf das Kindesalter, welches sich bis zu Anfang des Jünglingsalters erstreckt. Denn wenn auch von uns das Leben des Kindes als ein Sinnesleben bezeichnet wurde, so haben wir doch den ganzen Uebergang der Thätigkeit der Sinne in die der inneren Vorstellungen auch zugleich darunter begriffen. Denn mit der Sinnesempfindung ist zugleich die Vorstellung in der so eben angedeuteten Entwickelung mit gegeben, so wie mit der Wurzel sich auch schon der Stamm auszubilden beginnt. Nur steht, wie wir sagten, die Bildung der Vorstellung mit ihrem Processe unter dem Exponenten der Sinnesempfindung.

In dem auf das Kindesalter im engeren Sinne folgenden Knabenalter also fängt der junge Mensch nur erst an, sich allmählich von dem überwiegenden Einflusse der Sinnesthätigkeit loszureissen. Er empfängt dazu nun sogar absichtlich Anleitung, indem die Momente seiner dessfallsigen Entwickelung möglichst nach einander festgehalten werden. Denn hat er als Kind im engeren Sinne bei allen seinen Sinnesempfindungen auch einen Eindruck in sein Inneres als Vorstellung aufgenommen, so kam es ihm und den Seinigen doch mehr darauf an, dass die Sinne geübt wurden. Nun aber soll es schon mehr Aufgabe werden, aus der Sinnesthätigkeit einen Gewinn, ein Resultat zu ziehen. Es wird daher die Aufmerksamkeit und mittelst ihrer die Anschauung besonders geübt, damit ein Gegenstand, je sorgfältiger er von den Sinnen angeschaut oder erfahren wird, desto genauer sein Bild oder seine Vorstellung im Bewusstsein wiederspiegele; und eben so wird auf die gewonnenen Vorstellungen in so fern Mühe verwandt, als

sie nicht bloss reproducirt, sondern auch durch Gedächtnissübung zu einem unabhängigen Eigenthume des Inneren gemacht werden.

Wie nun die Sinnesthätigkeit theils auf die sie bedingende und vorbereitende Thätigkeit des ganzen Organismus in seinen untergeordneten Systemen zurückweist, theils auch in die des Vorstellungsvermögens übergreift: so verhält es sich auf gleiche Weise mit der Thätigkeit des letzteren. Dieselbe hat die Anschauung zur Grundlage, will aber mit ihr nicht bei sich selbst stehen bleiben, sondern in ihre höhere Wahrheit übergehen, den Begriff. Was für Vorstellungen sich der Jüngling vorher als Knabe erworben und im Schreine des Gedächtnisses aufbewahrt hat, und sich noch täglich erwirbt und aufbewahrt, sie sind jetzt sein Stoff, den er mit der Eigenthümlichkeit seines Alters bearbeitet. Das Innere, die Welt der Vorstellungen, gegenüber der, wie er meint, nichtigen Welt, ist es, wo ihm allein wohl und heimisch ist. Was er ist und thut, es steht Alles unter diesem Exponenten; sei es, wenn es gilt, die Aussenwelt auf die durch die Sinne und die Aufmerksamkeit vermittelte Weise anzuschauen, oder sei es, wenn es gilt, die Vorstellungen durch Combinationen und Abstractionen zu verallgemeinern und zu Begriffen zu erheben. Schaut er an, es wird ihm leicht, den Gegenstand im Bilde zu verinnern, und will er einen Begriff fassen, es wird ihm schwer, sich von dem Schimmer des Bildes loszureissen; er thut es, aber nur auf Augenblicke, und hält er die ernste Allgemeinheit fest, dann ruht sie auf den bunten und duftenden Blumen der Phantasie.

Nachdem wir nun die Formen geschaut, welche die menschliche Natur eine nach der anderen annimmt, um allmählig Geist zu werden, ist uns der eine Faktor behufs unseres zu findenden Produktes gegeben, und wir hätten noch den zweiten aufzustellen. Dieser besteht in der allgemeinen Bildung der verschiedenen Stände, ohne welche eine specielle Vorbereitung und Bildung für die besondere Standesarbeit nicht möglich ist.

Was vorerst die Stände selbst betrifft, so sind sie Nichts, als das in der Vielheit der Individuen entfaltete gemeinschaftliche Leben des Menschen. Das Prinzip dieses Lebens ist aber, alle in dem Menschen enthaltene Anlage durch arbeitende Beziehung auf sich und die Natur zum Selbstbewusstsein oder, was gleichviel ist, zur Freiheit zu bringen, welche selbstbewusste und freie Arbeit den

Genuss, die Freude und das Glück des Lebens in sich schliesst. Da nun die Arbeit im Allgemeinen von dreifacher Gattung ist, so sondert sich die Vielheit der zusammenlebenden Menschen auch in ein dreifaches Ständeleben. Und zwar hat dieses im Nähr- oder substantiellen Stande, dessen am meisten materielle Arbeit sich auf die unmittelbaren Erzeugnisse der Natur bezieht, seine erste, unmittelbare oder elementarische Stufe, ferner im Stande der Gewerbe oder im formellen, reflectirenden Stande, durch welchen den der Natur abgewonnenen Erzeugnissen eine mit den Bedürfnissen gleichen Schritt haltende mannigfache Bearbeitung und Verbreitung zu Theil wird (Handwerker, Fabrikanten, Handeltreibende), seine zweite, vermittelnde Stufe, und endlich in dem überwiegend theoretischen oder dem allgemeinen Stande, dessen Thätigkeit nicht mehr das bloss Leibliche und Materielle, sondern das im Menschen Höhere oder den sogenannten Geist zum Gegenstande hat, in so fern er seine eigenthümlichen, im rechtlichen, künstlerischen, sittlichen und wissenschaftlichen Leben objectiv gewordenen, Richtungen besitzt, seine dritte oder höchste Stufe. Denn alles Wesentliche der beiden ersten Stufen, nämlich Alles, was als sittliche und rechtliche Gesinnung und Thatkraft, was als Kenntniss und Geschicklichkeit ihrem Leben Halt und sinnvolle Bedeutung verleiht, das hat allein seinen Grund in dem theoretischen Stand, in den sie, als dessen Momente, aufgehen. Derselbe steht demnach nicht abstract theoretisch da; er ist und wirkt vielmehr so weit, als praktische Richtungen des Volkslebens da sind und seiner bedürfen; ja, als der höchste, allein wahre Stand ist er in aller Praxis, als in seinem von ihm gesetzten Anderen, nur bei sich und darin für sich, und die anderen Stände haben nur in ihm ihre Seele und Tüchtigkeit.

Schon in dieser aus wenigen Zügen bestehenden Skizze der drei Hauptstände liegen die Forderungen angedeutet, welche an einen jeden hinsichtlich der allgemeinen, zur Lösung seiner Aufgabe im Bereiche des gesellschaftlichen Lebens nothwendigen, Bildung zu machen sind. Soll der substantielle oder Nährstand der unmittelbaren Natur ihre allgemeinen Produkte abgewinnen, so hat er hierfür zunächst bloss die Thätigkeit seines Leibes in höchst einfachen Fertigkeiten aufzuwenden. Und da ihm aus diesen einfachsten Formen der Beschäftigung mit der Natur auch nur wieder

die einfachsten Lebensbeziehungen entspringen können, sei es in seinen Ansprüchen an die Gesellschaft und den Staat, oder sei es in den Verpflichtungen und Leistungen für dieselben, weil ja sein Entwickelungszustand nur ein Ganzes ist, also nach der einen Seite, der der Arbeit, kein anderer, als nach der anderen, der der freien Lebensverhältnisse: so fällt die Vorbildung, welche ihm nöthig ist, um hierin sich und Anderen zu genügen, so wie zugleich sich die weitere Befähigung zu seinem Berufe zu geben, mit der allgemein menschlichen zusammen. Es sind die allgemeinen Elemente des Lesens, Schreibens, Zeichnens, Rechnens und Singens, so wie die allgemeinen Vorstellungen nicht minder von der Natur und dem Wohnplatze der Menschen, der Erde, als von der Sittlichkeit und den politischen Gemeinwesen, und deren Wiedergeben in den einfachsten Aufsätzen der Muttersprache, was er sich anzueignen hat; erstere mit vorwiegender Thätigkeit der Sinne und der einfachsten Verstandesreflexion, letztere aber nur so weit, als sie von der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung des Lebens verlangt werden. Und was die praktische Seite der Bildung dieses Standes angeht, so besteht sie, als durch die theoretische bedingt, in einem Willen, der nicht allein die allgemeinen Tugenden der Sittlichkeit und die Standesarbeit zu üben bereit, sondern auch entschlossen ist, die dem Stande gebührenden gesellschaftlichen und politischen Rechte, wenn auch mit Mühe und Kampf, zu erringen und zu behaupten. Denn die Glieder dieses Standes, sie sollen nicht mehr bloss ephemer sein, sondern schon an der höheren, sittlichen Arbeit Theil nehmen, wodurch sich der Mensch von der Natur befreit und Geschichte macht und ist. Ziehen sie auch mehr Furchen in den Acker des Feldes, als in den Acker des Lebens, so muss doch ihr Dasein auch diesem gewidmet sein.

Soll ferner der zweite Hauptstand aus den überkommenen Naturprodukten für die mannigfaltigen durch die Kultur bedingten Bedürfnisse wieder neue Produkte hervorgehen lassen und dieselben mit Berechnung der Umstände an den Mann bringen: so leuchtet ein, dass er diess nicht vermag, ohne schon mannigfache geistige Vorbildung dazu empfangen zu haben. Denn etwas Neues aus einem bloss Gegebenen schaffen, heisst doch mehr vollbringen, als die Produkte, welche die Natur schafft, bloss äusserlich von

derselben ablösen und in Empfang nehmen, und eben so unterscheidet sich doch auch wesentlich das scharfsinnige Auffinden und kluge Benutzen mannigfaltiger Mittel und Wege des Handels von dem blossen einfachen Verkaufen der rohen Naturproducte an dem Orte ihrer Erzeugung oder in der Nähe desselben. Je nachdem nun dieses neue Schaffen ein mehr bloss äusseres, oder ein den Stoff in einen neuen umwandelndes und denselben vielfach bearbeitendes ist, und je nachdem die Verbreitung einfacher, oder mehr durch mannigfaltige Handelsverhältnisse bedingt ist, je nachdem werden die Glieder dieses Hauptstandes, ausser der für den substantiellen Stand in Anspruch genommenen und jetzt noch erweiterten Bildung, auch die höhere Fertigkeit des aufnehmenden Zeichnens, Kenntniss der Naturkörper und der hierauf gebauten praktischen Physik und Chemie und der Mathematik in Anspruch nehmen. Eben so werden sie, gemäss den durch ihre Arbeitsstufe gegebenen höheren bürgerlichen und politischen Verhältnissen, zur Behauptung derselben in Rechten und Pflichtleistungen, gegenüber der Kenntniss der Natur und der der Grösse, auch die Kenntniss des menschlichen Lebens, das heisst der Geschichte und des gegenwärtigen Culturzustandes desselben im Volk und in der Zeit, verbunden mit der Fähigkeit, den letzteren in der schönen Literatur der Muttersprache, wie der zwei anderen gegenwärtigen Culturvölker, nicht allein anzuschauen, sondern auch in betreffenden Aufsätzen ihrem Standpunkte gemäss wieder zu geben, zu ihrem Eigenthume machen müssen. War es bei dem substantiellen Stande, trotz mancher schon geweckten Reflexions-Thätigkeit, hauptsächlich die Sinneswahrnehmung, nach der sich diese und die Praxis bestimmten und immer von Neuem wiederholten: so ist es hier die Reflexion der Vorstellungen, d. h. die Thätigkeit des Verstandes, zu welcher alle Sinneswahrnehmungen praktisch verwandt werden, und unter deren Einflusse selbst die gewonnenen Begriffe vom Leben der Natur und der Menschen stehen. Schneidet der Mensch auf der ersten Standesstufe mit seinen Anstrengungen mehr Furchen in den Acker des Feldes, als in den des Lebens, oder ist seine Cultur, gemäss den Gesetzen der Natur, welcher er entschieden angehört, am wenigsten dem Fortschritte unterworfen, weil sie, als die einfachste, auch den geringsten Inhalt zur Veränderung darbietet: so ist dagegen das Verhältniss des mittleren Standes zu der Cultur schon ein sehr wesentliches.

Derselbe hat seine eigene Geschichte neben der des allgemeinen Standes, die der mechanischen Fertigkeiten und Künste durch Erfindungen und Entdeckungen und deren weitere Anwendungen und Ausbeutungen für Fabriken und Manufakturen, so wie für die mannigfaltigen Beziehungen des äusseren Lebens. Und so kann es nicht ausbleiben, dass derselbe, immermehr zum Bewusstsein seiner Bedeutsamkeit in Bewältigung der gesammten äusseren Natur für das gesammte Leben der Menschen kommend, für sich, als den Kern des Volkes, grössere gesellschaftliche und politische Rechte in Anspruch nehmen und zur Anerkennung bringen wird. Hiernach also, nach seinen praktischen Leistungen und nach seinen Rechten, die ihm einen bestimmten Antheil an den Gütern des Lebens und an der gemeinsamen politischen Thätigkeit garantiren, hiernach bestimmt sich die allgemeine, sowohl theoretische, als auch den sittlich-starken Charakter betreffende, Vorbildung dieses Standes. Sie ist, wenn die des ersten entschieden praktisch war, schon theoretisch-praktisch, obschon die Rücksicht auf die Gegenwart und das zu erreichende sichtbare Ziel die theoretische Forschung und wissenschaftliche Tiefe und Gründlichkeit bloss auf das Nothwendige einschränkt.

Der höchste Stand soll endlich einzig dafür thätig sein, dass die Natur des Menschen auch ihr Geistiges in der vollsten Entwickelung aus sich aufspriessen lasse, und dass sich Alle an dessen Blüthen und Früchten erfreuen und erquicken. Denn wie soll das öffentliche Leben das aus dem Inneren herausgesetzte und in grösseren, sichtbaren gemeinsamen Thätigkeiten der Vielen sich bewegende Leben sein können, wenn die Quellen in den Einzelnen vertrockneten oder bloss zu stehenden Sümpfen und nicht zu wandernden Bächen, Flüssen und Strömen würden, aus denen endlich erst das grosse Meer des Lebens gebildet wird? Um diese Vermittelung, diesen Prozess, der nicht bloss einseitig von den Quellen aus hin zu dem Meere, sondern auch rückwärts geht, indem alle Quellen doch auch wieder durch die Atmosphäre ihre Nahrung aus dem grossen Bassin der Erde empfangen, nicht allein in fortwährendem Gange zu erhalten, sondern auch mit dem Fortschritte der Cultur und Freiheit zu verlebendigen und zu steigern, hat der allgemeine Stand die tiefste und umfassendste Bildung aus sich zu entwickeln. Sei es, dass er das Recht und das Gesetz zu vertreten und ihm Achtung zu verschaffen, oder sei es, dass er die Gen-

tralregierung, gegenüber der Selbstverwaltung, auszuüben, oder sei es, dass er für die Gesundheit des leiblichen oder auch die des sittlichen Organismus in ihrer Harmonie zu sich und der äusseren Natur oder dem äusseren menschlichen Leben, oder sei es, dass er endlich für die wissenschaftliche Erkenntniss der Welt in mündlicher Lehre und in Schrift und für die künstlerische Darstellung aller der Ideen, welche volles Eigenthum des allgemeinen geistigen Bewusstseins werden sollen, einzutreten hat: — es soll von ihm nach allen diesen Seiten hin zwar nichts erstrebt werden, wenn es in seinen Endergebnissen keinen thätigen Einfluss auf das wirkliche Leben hat, aber Alles soll in inniger Verbindung mit dem ihm Verwandten erkannt und in diesem seinem lebendigen Geiste den Verhältnissen der Wirklichkeit, behufs ihrer Hebung und Veredelung, angepasst werden. Dazu gehört aber, bevor diess für eine jede dieser Berufsseiten vollbracht werden kann, eine Vertrautheit mit allen den allgemeinen Wissensgegenständen, welche die Grundlage aller besondern Wissenschaften des praktischen Berufes in der bürgerlichen Gesellschaft ausmachen. Nämlich Theorie und Praxis trennen sich jetzt hier zum ersten Mal entschieden, nicht, um ihre Beziehung auf einander zu verlieren, sondern nur, um das menschliche Dasein, um dessentwillen eine jede da ist, desto vollkommener und glücklicher zu gestalten. Auf der mittleren Standesstufe hatten sie den Anfang dazu gemacht, waren aber durch ihre Einheit oder ihre Bestimmung, das Leben, noch sehr zusammengehalten und auf dieses ihnen nahe gerückte hingerichtet; und auf der unteren waren sie innig zusammen und konnten kaum als besondere Momente unterschieden werden, da eben das Leben, ihre Einheit, das Einfachste war und desshalb keine Trennung des einheitlichen Inhaltes zuliess. Jetzt aber, auf der oberen Standesstufe kommt aus dem entgegengesetzten Grunde das Allgemeine und die Theorie, als die praktische oder die Berufsthätigkeit bedingend, zur möglichst selbstständigen Beachtung.

Da alle Berufswissenschaften der Gegenwart ein Erzeugniss des geistigen Lebens der Völker sind, so ist ihrer aller erste allgemeine Basis die Geschichte, und da wir mit dem Entwickelungsgange der Menschheit nur unvollständig vertraut werden, wenn wir denselben aus den Abstractionen der historischen Handbücher kennen lernen, so muss der junge, für den allgemeinen Stand bestimmte,

Mensch in die Zeugungswerkstätte des Geistes der Völker, welche den heiteren Morgen der Menschheit gelebt haben, eingeführt werden. Er empfängt dann in der an anschauungsvollen Vorstellungen so reichen Sprache, Literatur und Geschichte der Hellenen und Römer die allein geeignete Nahrung für seinen Geist, da ja Alles, was ihm als Erkenntniss, Gefühl und Wille entgegentritt, doch nur zugleich die Erkenntniss, das Gefühl und der Wille seiner eigenen Natur, der ersten menschlichen Jugend, ist und, weil es jetzt zu seinem Bewusstsein kommt, sein volles Eigenthum wird. Der jugendliche Mensch durchwandert Griechenland und Rom, um in das Vaterland der Gegenwart zu gelangen, diess heisst ja dann nichts Anderes, als: er lässt sich selbst hinter sich, um Mann zu werden. Wer aber wollte einst wahrhaft ein Mann sein können, ohne vorher ein Knabe und Jüngling gewesen zu sein? Oder wer wollte der Ephemere gleichen, welche die Sonne nicht auf-, sondern nur untergehen sieht?

Weil aber die allgemeine Bildung des höchsten Standes das Ergebniss der Entwickelung des Menschenthums ist, und diese letztere theils nur in unmittelbarer Vereinigung mit der Natur, theils in solchem Gegensatze zu ihr, der zur selbstbewussten Einheit Beider führt, vor sich geht: so wird zu dem Momente der Bildung, welches aus dem Studium der Sprache, Literatur und Geschichte des classischen Alterthums und dem der Gegenwart entspringt, noch ein zweites, die Naturkunde und Mathematik betreffendes, hinzukommen müssen. Hinsichtlich der Naturkunde ist sein Besitzer vom Aeusseren zum Inneren, vom Einzelnen zum Ganzen geführt worden, ohne dass er jedoch auf die Einheit des Inneren und Aeusseren und die des Einzelnen und Ganzen oder die höhere Wissenschaftlichkeit einzugehen brauchte. Denn wer im Aeusseren das zur Existenz gekommene Innere oder dessen Wirklichkeit, so so wie im Inneren die Bedingung des Aeusseren, zu sehen, wer in einem Natur-Individuum die Natur oder eine Naturerscheinung im Zusammenhang aller übrigen zu erklären im Stande ist, dem fällt das Aeussere nicht ausserhalb des Inneren, der hält die Identität durch allen individuellen Unterschied fest. Und eben so weit geht das zweite Moment der Vorbildung des höheren Standes hinsichtlich der Mathematik. Wo diese Wissenschaft ihren elementarischen Charakter verliert und den der höheren Vermittelung erhält, und

wo sie auf die praktische Anwendung in der Mechanik u. s. w. übergeht, da ist ihre Grenze für die allgemeine Bildung des theoretischen Standes.

Wie nun das erste Moment nothwendig ist für diejenigen Zweige dieses Hauptstandes, welche als Aerzte oder Lehrer und Schriftsteller in den Naturwissenschaften und in der Mathemathik zu wirken gesonnen sind, auf dass ihnen die Bedeutung ihres Faches durch die erkannte Bedeutung des ihm gegenüber stehenden klar werde und bleibe, da Beide ja nur ein Ganzes ausmachen: so wird auch das zweite Moment der Bildung des allgemeinen Standes aus gleichen Gründen nicht von denjenigen Gliedern ungestraft vernachlässigt werden können, die sich dem speciellen Stande der Richter und Regierenden und dem der Volkslehrer und der Jugendlehrer, so wie der Künstler widmen. Beide Momente der Vorbildung sind so für jede der beiden Gattungen des höheren Standes gleich nothwendig. Sie lassen den ganzen Menschen zur freien unabhängigen Entwickelung und dadurch auch nur zur Selbstentscheidung über die Wahl des speziellen Berufes kommen. Je wichtiger aber jeder Beruf im allgemeinen Stande ist, desto nothwendiger ist auch in der letzteren Beziehung jene allgemeine Vorbereitung.

Kaum brauchen wir wohl noch hinzuzufügen, dass die allgemeine Bildung des höchsten Standes einseitig wäre, wenn aus ihr Strahlen brächen, die bloss erleuchteten, und nicht solche, die auch erwärmten. Nein, sie ist wahrer Geist und also kein Mond-, sondern Sonnenlicht, und so vermögen wir sie nicht ohne ihr praktisches Moment zu denken, das, je gründlicher und umfassender die Erkenntniss des theoretischen ist, einen desto energischeren und desto mehr auf alles Edle und Grosse gerichteten Willen offenbart. Sie ist demnach eben so gut als allgemeine Willensbildung des höchsten Standes zu bezeichnen, deren schöpferischer Thatkraft sich Nichts entziehen darf, was sie als zum Menschenthume gehörend und dasselbe fördernd erkannt hat.

So hätten wir für unser zu findendes Product, die Gliederung der Unterrichtsschule, den zweiten Factor gleichfalls vor uns, und jenes ergibt sich nun leicht und sicher.

Zuerst verbinden sich, wie von selbst, in einen dreigliederigen Ring die Momente: Anschauung, Volksschule und Bildung des substantiellen Standes; denn die als Anschauung thätige junge Men-

schennatur wird zur Bildung des mit der äusseren Seite der Natur und des Lebens unmittelbar beschäftigten substantiellen Standes durch keine andere Unterrichtsschule geführt werden können, als durch die Volksschule. Was diese leisten soll, es ist ja die allgemeinste oder am meisten äussere Kenntniss der Natur und des Menschenlebens; diese aber wird geweckt durch eine Thätigkeit der Anschauung, die zwar auf eine Uebung der Sinne, als auf ihre Wurzel, zurückweist, aber doch noch mehr zur Entwickelung der inneren Vorstellungen hintreibt, während die Thätigkeit des noch erst der blossen Familien-Erziehung unterworfenen Kindes hauptsächlich in Anschauungen bestand, welche mehr rückwärts auf die Uebung der Sinne, als vorwärts auf die des Vorstellens Bezug haben. Diese bezeichnete Thätigkeit der Anschauung und die des durch die letztere bedingten Willens für die einfachsten Sitten ist es also, durch die sich der Knabe in der Volkschule die Bildung erwirbt, welche ihn zum Eintritt in den substantiellen Stand befähigt. Hätte er auch diese nicht, so wäre er weniger, als ein im Culturleben stehender Mensch, er unterschiede sich nicht viel vom Thiere. Aber gerade dass der zu Bildende nur unter der Form der Anschauung die natürlichen und menschlichen Dinge aufzufassen hat, und so seine Uebungen in einem, von nahem Horizonte begrenzten, engen Gebiete eingeschlossen sieht, diess bewirkt, dass auch der damit Gebildete sich in seinem Bereiche um so mehr zu Hause und heimisch zu fühlen vermag. Was er einmal spricht, es bezeichnet voll und wahr die Sache, was er thut, es erreicht sicher das Ziel; so dass die Gesundheit des Urtheiles und die Kraft der Handlung gleich sehr zur Achtung auffordern. Denn wo nur immer, wenn auch auf einer niederen Entwickelungsstufe, der ganze, volle Mensch zur Offenbarung kommt, da wird genug geleistet. Für Gerechtigkeit aber hat die Natur gesorgt, wenn sie eben nur selbst zu ihrem Rechte kommt.*)

---

*) Wenn oben bei der Gliederung des Volkes in Stände das Prinzip des mittleren Standes die Handwerker im Allgemeinen in seinen Bereich zog, während sie von dem des substantiellen ausgeschlossen wurden, und sonach diesem Stande die Volksschule überhaupt zufiel: so brauchen wir wohl kaum daran zu erinnern, dass, wie bei allen Entwickelungen in dem Leben der Natur und der Menschen, auch hier ein durch das, in den Gliedern sich verwirklichende, Ganze bedingter Uebergang zu be-

Wenn wir ferner zweitens diejenige unter dem Exponenten der Vorstellung stehende subjective Entwickelungsform, welche in eben dem Grade, als sie später überwiegend dem Begriffe zudrängt, noch zur Anschauung zurückneigt, für die Erzeugung der allgemeinen Bildung des mittleren Standes wirken sehen wollen, so kann diess nur durch die allgemeine Vorbereitungsschule geschehen, welche man Realschule oder auch höhere Bürgerschule zu nennen pflegt. Dieselbe hat es, sie mag nun für das die Kenntniss der Natur- oder die des Menschenlebens betreffende Moment thätig sein, hauptsächlich mit der anschauungsvollen Vorstellung alles zu Erlernenden zu thun; von welcher Form der geistigen Auffassung auch zugleich eine ihr entsprechende Willensthätigkeit bestimmt wird. Es ist ja die Natur, welche für die Zwecke des Cultur-Lebens ausgebeutet, es ist ja das gesellschaftliche Leben der Menschen, welches Allen zu einer Wahrheit gemacht werden soll. Was dort, wie hier, wirklich ist, dort, wie hier, auf gesetzmässiger Entwickelung beruht, es soll als solches geschaut und, weil es geschaut oder erfahren worden, vorgestellt und mit dem reflectirenden Verstande benutzt werden. Da heisst es denn vorzugsweise: Nur was da im Raum existirt und was behufs der Entwickelung des Culturlebens geschieht und wird, das hat eine Vernunft und Wahrheit; dem wendet euch zu, es pflegend und weiter gestaltend. Und wie? etwa in dem Sinne, als wenn die unter dem Menschen stehende leibhaftige Natur mit ihren Genüssen für Zunge, Gaumen, Ohr und Auge und mit der Wonne der Verwunderung über ihre Gesetz- und Zweckmässigkeit vollkommener Entwickelung allein die des Studiums und Besitzes würdige Welt wäre? Und als wenn das Leben der Menschen, so wie es sich gegenwärtig vor unseren Augen entfaltet, alle Aufmerksamkeit auf seine Vergangenheit oder seine Zukunft ausschlösse? So scheint es fast, sollen wir nach der Bildungsstufe oder dem Wesen und Sein dieses Standes und nach der seiner Jugend gewidmeten öffentlichen Erziehung urtheilen; doch nach dem Geiste des alle drei Stände tragenden einen gesellschaftlichen Lebens nicht, da sich dieses selbst aus dem Mangel und der

merken ist. Gemäss demselben macht nun der substantielle Stand immerhin noch auf die grössere Zahl der Städtebewohner, als Handlanger und Tagelöhner, niedere Handwerker und Arbeiter in den Fabriken, Anspruch, und mit ihm dehnt sich auch die Volksschule über alle dieselben aus.

Beschränktheit des zweiten Standes zu seiner Wahrheit und Ganzheit, die in dem höheren Stande ruht, hinausdrängt, und indem es diese Anschauung nicht vorenthält, auch dem zweiten Stande die Anerkennung wenigstens abzwingt. Doch wird dadurch dessen Wesen in der Praxis des Lebens noch kein anderes, und so bleibt es immer Aufgabe der pädagogischen Erkenntniss, zu bestimmen, in welchen Grenzen sich die Real- oder höhere Bürgerschule zu halten habe, wenn sie ihre Bestimmung erreichen und nicht überschreiten, d. h. wenn sie die allgemeine Bildung den Gliedern des zweiten Standes, den Kunsthandwerkern, Fabrikanten und Kaufleuten, gewähren soll.

Als die Schule endlich, welche mittelst der mehr zum Begriffe hinüberneigenden als von der Anschauung zurückgehaltenen Vorstellungsform ihre Zöglinge in die Bildung des höchsten Standes einführt, erscheint uns ohne Widerstreit das Gymnasium. Wie vorher bei der Aufgabe der beiden anderen Unterrichtsschulen, so bestimmt auch hier unter den drei Momenten eines das andere. Jenes Uebergewicht der Vorstellung nach der Seite des Begriffes hin verlangt eine neue, für sich bestehende Anstalt, wenn sie mit diesem Uebergewicht in der Entwickelung des subjectiven Geistes eine Wirklichkeit ist, was weder die empirische noch die rationale Psychologie leugnen wird. Eben so tritt das Gymnasium, als eine im Leben der Culturvölker schon Jahrhunderte sanctionirte Unterrichtseinrichtung hervor, und zeigt hin auf den Geist, mit welchem es auf eine von allen anderen Unterrichtsschulen unterschiedene Weise für Wissen und Charakter gewirkt habe und ferner noch mehr wirken müsse, wenn die Bildung für die höchsten geistigen Interessen und damit mittelbar auch die untergeordneten und mehr materiellen im Volke nicht zu Grunde gehen solle. Und endlich erinnern sich auch die Glieder des höchsten Standes dankbar des Ursprunges ihres Daseins, der Anstalten, in denen sie allein auf dem, wenn auch etwas langsamen, Wege der Denkerzeugung zu dem geworden seien, was sie sind.

So leuchtet ein, dass wir hier nur Gegebenes aufgezeigt haben, indem wir die drei Arten der Unterrichtsschule vorführten. Denn waren die Volksschule und das Gymnasium schon früher im Leben des Volkes als nothwendig entstanden, so ist in den letzten Jahrzehnten noch die dritte allgemeine Standesschule, die Realschule,

hinzugekommen, in so fern früher, wo die Industrie noch eine mangelhafte Entwickelung hatte, die Erzeugung der Bildung für sie theils mit von der Volksschule, theils mit von dem Gymnasium übernommen wurde. Denn die sogenannte Rectorats- oder lateinische Schule ist entweder eine bloss erweiterte Volksschule oder die untere Hälfte des Gymnasiums. Dass aber diese drei Arten von Schulen bereits jetzt faktische Geltung neben einander haben, beweist, dass ihre Vernunft oder Nothwendigkeit eben so sehr durch die drei Arten der Standesbildung, als durch die drei Stufen des, zwischen die unmittelbare Sinnlichkeit und die vermittelte allgemeine Wissenschaftlichkeit fallenden, Denkprozesses bedingt ist.

(Fortsetzung folgt.)

---

# XXXV.

## Ueber den Begriff des Epos.

Von

Dr. Fr. Zimmermann,

in

Büdingen.

(Fortsetzung.*)

---

Unsere Frage nach dem göttlichen Ursprunge des Heldenthums kommt innerhalb der Geschichte des Epos natürlich auch bei den Indiern in Anregung. Die indische Religion mit ihrer in's Unendliche fortstrebenden Selbstentfaltung des Göttlichen zu unzähligen Göttern verbürgt uns denselben gewissermaassen von vorn herein. Hier, wo die Gottheit selbst sowenig aus der Allgemeinheit zu idealer Bestimmtheit des plastisch abgerundeten Individuums befreit ist, können manche Helden schon in dem ausgesprochenen Bewusstsein des Epos nur als menschliche Incarnation des Göttlichen angeschaut werden. Wenigstens die menschlichen Avataren des

---

*) Vgl. das dritte Heft S. 508 — 537.

Vischnus sind ganz und gar von dem Begriffe des Göttlichen ausgefüllt. Aechte Herosgestalten von Fleich und Blut und ächte Heroensage ohne Herleitung aus göttlichem Grunde möchten wir jedoch darum den Indiern nicht abstreiten; die Sache verlohnte sich jedenfalls einer gründlichen Erforschung. — Wenn wir noch einen flüchtigen Blick auf das romanische Epos werfen, so ist von einem göttlichen Ursprung Karls und seiner Paladine natürlich keine Rede. Dagegen bei dem Artuskreise hat man an einen theilweise göttlichen und symbolischen Bestand gedacht. Ich halte aber den alten König und seine Helden für Söhne der geschichtlichen Sage und kann mich am wenigsten dazu verstehen, in Arthur einen ursprünglichen Gott zu erkennen.*)

Die Nähe, in welche die alten Volksepen ihre Helden nach den Göttern zu rücken, hat sich uns bei der Analyse des Einzelnen im Einklang mit dem Begriffe des Epos ergeben als ein Moment, welches aus der Idealisirung der Vergangenheit resultirt, ohne dass wir im Allgemeinen die Wurzeln des Heldenthums in der Götterwelt auffinden konnten. Wir versuchen es, jene Nähe concreter zu veranschaulichen und beleuchten die Analogien des Wunderbaren in der Götter- und Heldennatur nach ihren Hauptzügen. Die Art, der Grad, die Masse der Wunder ist natürlich vielfach nach den einzelnen Sagenkreisen und Dichtungen verschieden. Sowie Sigurd's Leben mit Uebermenschlichem ganz angefüllt ist, wie kaum das irgend eines anderen epischen Helden, so fallen auf Andere nur einzelne Strahlen des Wunders. Ferner ist es kaum nöthig, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass gerade die vollendetsten Epopöen mit der specifisch wunderbaren Begabung ihrer Helden, deren sie freilich nicht entbehren können, am wenigsten verschwenderisch sind, — so namentlich die Iliade und Odyssee, die Nibelungen und, wenn man dem Orient etwas zu Gute hält, das Werk Firdusi's. Belehrender kann nichts sein, als die Gegenüberstellung der Eddalieder von Sigurd und den Niflungen mit den deutschen Nibelungen, wo die Zurückdrängung des Dämonischen mit der menschlichen Ausfüllung der Charaktere gleichen Schritt hält. Doch zum Einzelnen.**)

---

*) Vgl. die oben angeführten Schriften von Villemarqué und San Marte.

**) Vgl. J. Grimm, deut. Mythol. S. 359 ff.

Wir beginnen mit den Wundern der Geburt und frühen Erziehung. Es erinnert an den Sohn der Semele, wenn aus dem Mutterleib geschnittene Kinder Helden werden, so Rostem nach Firdusi, Tristan nach der Erzählung bei Eilhart, der nordische Völsüngr, der ungeboren schon redete, u. s. w. Die Sage, als bedürfte sie einer physischen Begründung übergewöhnlicher Kräfte einzelner Helden, lässt sie von Thieren säugen und von Vögeln füttern. Denken wir nur an Sal, den Pflegsohn Simurg's,*) an Romulus und Remus, an Dietrich, welcher nach seiner Amme den Namen Wolfdietrich führt, an den ausgesetzten Sigurd, welchem eine Hündin die Milch schenkt.**) Dass auch herangewachsenen Helden mannigfache Hülfe von wunderbar begabten Thieren gebracht wird, davon zeugt nicht allein unser deutsches Mährchen, sondern auch manches Epos. Besonders glänzend ist die Rolle des Simurg im Schah Nameh. Ferner wird die Erziehung von Helden öfter göttlichen oder dämonischen Wesen anvertraut (wie z. B. Chiron den Achill unterrichtet, den Jason u. a. Helden erzieht, Regino den Sigurd, der Nekromant Atalant den romantischen Achill Rüdiger, welchen er mit Löwenmark speist;***) oder wunderhafte Abentheuer verschiedener Art umgeben die erste Jugend. — Die Gestalt und Kraft des ausgebildeten Helden ist oft ungeheuer, vorzüglich im Norden oder im Orient; ungeachtet mächtiger Steigerung halten die griechischen und die besten deutschen Dichtungen ein weises Maass ein. Sal's Brust wird unter Simurg's Pflege „ein Silberberg," aber weit überstrahlt ihn sein Sohn Rusthm, der mit der Milch von zehn säugenden Müttern gestillt, nach der Entwöhnung von Fleisch und Brot genährt, schon mit dem achten Jahre edel und wohlgethan war in aller Weise. Fasste er den Bogen an, so drang sein Pfeil durch des Berges Herz; als ganz junger Mensch schlug er einen Elephanten nieder.†) Seine Wunderstärke legte er sodann in der Rossprobe an den Tag und weiterhin in der fast spielenden Leichtigkeit, mit welcher er den Sieg unter den schwierigsten Umständen ergreift. Es heisst

---

*) Firdussi's Heldenbuch von Görres. 10 Sage.

**) Wilkinasaga c. 142.

***) Bojardo's verliebter Roland. II. Buch. I., 73 ff.

†) Firdussi's Heldenbuch. u. s. w. a. a. O.

von ihm:*) „wie ein Ungethüm fährt er einher, die Erde mit seinem Athem verbrennend. In Eisen gekleidet Reiter und Pferd, ist er einem Baume vergleichbar, mächtig Hals und Arm, breit die Brust, sein Panzerhemd ein Löwenfell. Glänzend ist er sonnengleich, wie eines wilden Elephanten Körper und Scheitel des Pehlew, wie eines Laufkameels Hals und Hände und Füsse. Im Treffen ist er ein daherschreitender Berg," u. s. w. Vor seinem Schrei zittern Berg und Meer; es ist nicht das grösste Kraftstück, wenn er einen Baum mit reichem Gezweige aus der Wurzel reisst und wie einen Stock in der Faust trägt.**) Aus diesem Heldensaamen sprosste Suhrab zu noch auffallenderer Tüchtigkeit auf.***) „Der Knabe schlägt bei der Rossprobe die stärksten Rosse nieder, wie einst sein Vater; in zarter Jugend ringt er den Rusthm zu Boden. Nach dem unseligen Ausgang dieser Begebenheit strahlt das Heldenlicht Rusthm's immerfort bis in's höchste Alter hinein, und die Dichtung ermüdet nicht, in grossen, kühnen Bildern ihn zu preisen. „Sein Schlachtruf zerreisst des Löwen Herz; fasst er Felsgestein in seine Hand, dann wird es Wachs" u. dgl. Welch eine Schilderung von dem ururalten Manne, da ihn Behmen, Asfendiârs Sohn, auf der Jagd sucht:†) „Einen Mann gewahrte er, himmelhoch gleich dem Berge Bisthun, einen Baum als Keule auf der Schulter, womit er einen Waldesel erschlagen, und leicht wie einen Vogel trug er das Thier hin zum Feuer." Als sie sich zum Tische niedersetzen, isst Rusthm allein einen ganzen Waldesel auf. Trotz dieser riesenhaften Kräfte ist Rusthm kein Gott, überhaupt im Uebrigen ohne wunderbare Begabung, wenn man den ganz exceptionären Beistand Simurg's ausnimmt; denn nur das wahrhaft Ungeheuere der in rein menschlichen Kategorien erscheinenden Stärke vertritt das specifisch Göttliche in dieser wahrhaft einzigen Heldengestalt.††) Die deutsche Dichtung verherrlicht an ihrem Siegfried hauptsächlich nur eine unbegreifliche Stärke und Gewandtheit, mit dem magischen Hülfsmittel der Tarnkappe und dem Schirm der Horn-

*) In der 13. Sage.
**) In der 14. Sage.
***) Vgl. die 18. Sage.
†) In der 36. Sage bei Görres.
††) Von Afrasiab heisst es (in der 11. Sage): „seine Stärke eines Elephanten Stärke, meilenweit fiel sein Schatten hinaus."

haut, jenes zumal im Zweikampfe Gunther's mit Brunhild; die Riesengestalt wird uns dagegen im Norden ausgemalt. Die, freilich aus deutschen Büchern geschöpfte, Wilkinasaga *) gibt dem ebenmässig schön gebildeten Manne Schultern so breit, dass sie wie die von drei Männern erscheinen. „Und das ist das Merkmal seiner Grösse," fährt sie fort: „wenn er sein Schwert Grain, das sieben Spannen lang war, mitten um sich gegürtet hatte, und er durch ein ausgewachsenes Roggenfeld ging, so reichte der Ortband **) gerade bis an die aufrechtstehenden Aehren nieder." Und doch war seine Stärke noch grösser, als sein Wuchs. Dazu ein entsprechendes Riesenpferd: ein Haar aus dessen Schweif war sieben Ellen lang.***) Doch ist das Alles wiederum gedämpft gegen Firdusi. In der deutschen Heldensage fällt das Kolossale im Ganzen den Riesen zu; die Gudrun stattet ihre Helden sogar mit keiner übernatürlichen Stärke aus, wenn man den gewiss ursprünglich dämonischen, vieler Männer Kräfte vereinigenden Wate ausnimmt. Homer's Helden lassen eine ungewöhnliche Grösse aus den Thaten ahnen; ihre Schnelligkeit, Stärke, Energie geht bis auf einzelne Züge, z. B. das zwanzig Tage lange Wachen des Odysseus,†) bei aller Uebergewöhnlichkeit nicht über die menschliche Capacität hinaus.††) Die Ritterdichtungen von der Tafelrunde und Karl legen auf die Grösse kein sonderliches Gewicht, unterscheiden sogar den Helden oft sorgfältig vom Riesen, den er bekämpft; aber in der verschwenderischen Austheilung von Kräften des Leibes überbietet Einer den Anderen, bis denn Bojardo das Aeusserste darin leistet, was man ohne bewusste Ironie leisten kann. Hier ist denn auch die gefeite Haut förmlich Mode, da sie doch in den alten Volksepen nur selten, namentlich dem Achill und Siegfried, geliehen wird. In allen wahren Heldenepopöen darf übrigens nie eine Zauberkraft des Heros seine physische Unmittelbarkeit neu-

*) 166. Kapitel, in v. d. Hagen's nordischen Heldenromanen. Bd. II. S. 68 ff.

**) Der Schuh der Schwertscheide.

***) Nornagest-Saga 8.

†) Hom. Od. V, 271.

††) Virgil versetzt schon hier und da das Heldenthum mit Magie. Ich erinnere an Messapus, „welchen weder mit Feuer noch Stahl zu tödten vergönnt ist" (Aen. VII, 692), an den Priester Umbro, welcher Schlangen einschläfern konnte (VII, 750 ff.), an Kamillar's Wunderlauf (VII, 805 ff.)

tralisiren, daher die entschieden dämonische Kunst in den mittelalterlichen Ritterdichtungen eigens dafür angelegten Naturen neben den Helden, z. B. dem Malagis, Merlin, Klinsor, überwiesen wird. Aus diesem Grunde scheinen die feenartigen Göttergaben, welche Nala empfängt, und die Fluchkraft Damajanti's eine der Seiten, wo das indische Gedicht in das Mährchen übergreift; im wahrhaft epischen Style der Steigerung des Heroismus ist aber die Zählekunst Ritupern's, das Fuhrmannsgenie und der wunderbare, die Natur überwindende Flammenritt Nal's gedacht. Auch den Flammenritt Sigurd's, sowie den Erwerb der Tarnkappe, mittelst deren er sich nicht nur unsichtbar machte, sondern ohne Zweifel auch seine Gestalt vertauschte,*) sprechen wir als rein episch an, da sie nicht aus einer Zauberkunst des Helden fliessen, sondern jener seine Heldenkühnheit ausdrückt, diese ein accidentieller Besitz ist. Ebenso wenig entfliehen die mancherlei göttlichen Züge äusserer Heldenerscheinung dem Begriffe des Helden, da man sie immer als Symbol des Heldengeistes nehmen kann. So das wunderbar Gewaltige des Blicks (auch die leuchtenden Völsungenaugen), der feurige Athem Dietrichs, selbst der Stern, mit welchem auf der Stirne Söhne in Mährchen geboren werden,**) oder die leuchtenden Flammen am Haupte der Dioskuren u. s. w. Sogar die Beflügelung von Helden (Weiland, Perseus u. s. w.) oder das Reiten auf Flügelpferden (Bellerophontes, Rinald) beeinträchtigen an sich das Menschliche nicht. Nicht mehr der Antheil, welchen die Natur am Helden nimmt; ein vorzugsweise germanischer Zug, tief gegründet in dem gemüthvollen Verhältnisse dieser Nation zur Natur. Ein Vogel bringt der deutschen Gudrun Nachricht vom bevorstehenden Besuche ihrer Lieben; als die Gudrun der Edda den Tod Sigurd's beklagt, schreien die Hengste, und die Gänse im Hof***) u. s. w. Dasselbe finden wir in den Wirkungen, welche der Heldengesang auf die Natur übt. Vor Horand's Lied†) schweigt der Vögel Schall, die Siechen werden davon ge-

*) Nach Lachmann a. a. O. S. 340 f.

**) Auch Damajanti wird vom suchenden Brahmanen an einem glänzenden Fleckchen erkannt.

***) Das dritte Lied von Sigurd Fafnistödter. Str. 28. Vgl. das erste Lied von Gudrun (Str. 16.)

†) In der deutschen Gudrun.

sund, die Thiere im Walde lassen ihre Weide stehen, die Würmer im Grase, die Fische im Wasser hemmen ihren Gang.*) Die Edda lässt den Gunnar im Schlangenthurm die Harfe schlagen und die Schlangen einschläfern, bis eine Natter ihn in die Leber sticht. Doch wir dürfen hier eine köstliche Dichtung des finnischen Epos nicht vergessen.**) Väinämöinen fährt mit seinen Brüdern auf dem Meer und erfindet die Harfe. Als er hineingreift, nahen Vögel und Fische den Liedern, die er singt, zu lauschen, Tausende von Finken und Zeisigen lassen sich auf seine Schultern nieder, alle Helden brechen in Thränen aus: über Väinämöinens Wangen selbst rollt eine Fluth von Zähren in's Meer und bildet Edelsteine, Die blaue Ente pflückt mit dem Schnabel seine Thränen aus den Wogen.

Wir wollen endlich als etwas Göttliches im Heldenthume das frappant hohe Alter Einzelner nicht übersehen, das wiederum in den einfach-schönsten Dichtungen, gleich wie alles Extreme gemieden wird. Zwar Nestor mit der Honigzunge und Hildebrand, der biedre alte Fechtkünstler, sind durchaus begründete Gestalten mitten unter rascher Heldenjugend und Mannestrotz, und überschreiten dabei nicht das Maass des menschlichen Daseins. Ungeheuere Zeitausdehnung fällt ohnediess aus dem mit den ersten Hauptpersonen innig verwebten Geiste der Nibelungen und der Iliade; denn Achilles und Siegfried müssen ihre schönste Lebensblüthe dem Pfeil des Todes öffnen und überlassen ihren Thaten das unsterbliche Fortblühen. Und in der That begeht die epische Poesie da die höchste Feier ihrer Schönheit, wo die glänzendste Grösse mit dem Bewusstsein des nahen Todes entfaltet wird. Es fehlt indessen epischen Dichtungen der europäischen Literatur nicht an steinalten Helden;***) allein wir finden diess für ihren Geist wenig belehrend. Eigentlich charakteristisch als ein Bild orientalischer Amplification ist das Staunen erregende Alter der Helden in dem indischen Epos,†) und zugleich für die ganze Com-

*) Ganz ähnlich wirken die Elfenmädchen in dem bezaubernd schönen dänischen Volkslied „Elvershöh."

**) Vgl. J. Grimm, in Höfer's Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache. 1845. I. 1. S. 37, 41.

***) Beispiele liefern Dietrichs Ahnen in dem von ihnen benannten Gedicht (bei J. Grimm, deutsche Mythologie. S. 1215.)

†) Z. B. in der Herabkunft der Ganga.

position von grosser Wichtigkeit im Gedichte des Firdusi, wiewohl auch diese Sage rasch welkende Heldenblumen, wie Suhrab, uud Sijawesch, daneben aufspriessen lässt. Die mythisch-lange Lebens- und Regierungsperiode Feridun's (er beherrscht die Erde 500 Jahre hindurch*) und seiner Vorgänger fällt nun freilich noch in die eigentlich mythischen Theile des Schah Nameh; aber dasselbe wiederholt sich in den von wahrhaft epischem Leben erfüllten Partieen. Cawus stirbt 150 Jahre alt,**) Sal sagt von sich:***) „Mehr als tausend Jahre stand ich, die Mitte gegürtet, vor vielen Fürsten;" dieser Nestor aller Nestoren beklagt noch den Tod seines Sohnes Rusthm,†) der selbst vielen Herren gedient hat, dessen Jahre fast unübersehlich sind. Dadurch ist es denn auch möglich, dass Sal und dann sein Sohn Rusthm durch die ganze, Jahrhunderte erfüllende, Reihe von Abentheuern hin immerfort Mittelpunkt bleiben und fast die ganze Dichtung, insoweit das echte Epos reicht,††) auf ihren Schultern tragen; wie auch in der That nach Rusthm's Tod das Hochpoetische und Kerngesunde der alten Tradition mit Einemmale einem fremdartigen Wesen Platz macht.

Der göttliche Funke des Heldenthums glänzt auch auf Rüstung, Waffen und Rossen der Herren; denn solche Dinge haben in dem natürlichen Sinne der Jugendkraft einen feierlichen Werth. Das Ross hat im Heidenthume theilweise sogar eine heilige Beziehung.†††) Die nordische Mythologie gibt fast jedem Gott ein wunderbar begabtes Pferd. Dem Freyr (auch wohl anderen Göttern) wurden Pferde geheiligt und im geweihten Umkreis seiner Tempel unterhalten. Unter allen Farben der Pferde wurde bei Germanen, Griechen und Römern der weissen die höchste Ehre gezollt.*) Nach dem Zeugnisse des Tacitus**) wurden von den Germanen weisse, von aller irdischen Arbeit verschonte Pferde

---

*) Vgl. die 7. Sage.

**) 31. Sage.

***) Ebendas.

†) In der 37. Sage.

††) Ungefähr von der 10. bis zur 37. Sage.

†††) Vgl. J. Grimm, deutsche Mythologie. S. 621 ff.

*) Man denke an die Rosse des Rhesos (Jl. X, 436) und Camilus (Liv. V, 23). S. noch Regis, Bojardo. S. 432.

**) German. 9, 10.

in den heiligen Hainen genährt, an heiligen Wagen gespannt und ihr Wiehern beobachtet. Sie galten für Mitwisser der Götter, und ihre Orakel genossen unter allen Auspicien das höchste Ansehen. Pferdeopfer kamen nicht nur im deutschen Heidenthume vor, sie haben sogar in den indischen Epopöen eine ausschweifende Wichtigkeit; J. Grimm vermuthet, dass der Pferde-Cultus überhaupt auf gleiche Weise Celten, Slaven und Deutschen eigne. Hier interessirt uns jedoch nur der wahrscheinliche Einfluss solcher Vorstellungen und Gebräuche auf die wundersame Ausstattung epischer Rosse, welcher neben den natürlichen Gründen, dass das Ross dem Menschen als besonders edles und kluges Thier gilt und dem ritterlichen Helden stets ein vertrauter Gefährte bleibt, ohne Zweifel hergeht. Wiederum erklären sich aus dem innigen Verhältnisse zwischen Ritter und Ross gewissermassen die schönen Phantasieen von Rossen, die Liebe und Leid des Helden mitfühlen und mit ihm herzliche Gespräche pflegen. — Die homerische Mythe kennt sogar Rosse göttlicher Abkunft, wie Arion, ein Ross des Adrast, von Poseidon und Demeter abstammt. Auf dem geflügelten Wunderthier Pegasos reitet Bellerophontes, gleichwie Perseus und Pelops mit Flügelrossen ausgestattet werden. Einzelne Rosse sind Geschenke bestimmter Götter (Zeus verleiht dem Tros als Ersatz für Ganymedes die allerbesten), von ihnen werden andre hergeleitet nach Analogie des an die Gottheit geknüpften Heroen-Stammbaums. Den höchsten Preis spendet aber Homer den Rossen des Achilles, die, mit ewiger Jugend begabt, jenes rührende Gespräch mit ihrem Herrn pflegen*). Suchen wir nach Parallelen, so lässt auch die Edda den Skirnir mit seinem Pferd und die Gudrun mit Sigurd's Ross Grani sich unterreden. Wie kindlich ist das Verhältniss Cid's zur Babieça, wo schon das Dämonische ganz wegfällt, so wie im arabischen Heldenlied, welches das Wunderbare durch eine fast vergötternde Menge von Bildern und Prädicaten ersetzt!**) Aber das edelste Seitenstück zu Achill's Rossen bleibt doch Bajard, im karolingischen Sagenkreis der Roland unter seines Gleichen, nach der Volkssage im Walde von einem Teufel und einer Schlange gehütet, bis ihn der Zauberer

---

*) S. Il. XIX., 494 ff.

**) Vergl. z. B. das Gedicht „der Jagdritt" in Rückert's Amrilkais. Stuttgart und Tübingen, 1843.

Malagis fängt; des Menschenblicks und der Sprache kundig, rasch um 30 Fuss und weiter zu springen, so stark, dass er oft alle vier Haimonskinder auf seinem Rücken vor ihren Feinden rettet, und blitzschnell im Angriff und im Weichen.*) In den Rittermären von Karl dem Grossen, namentlich auch in deren Bearbeitungen durch die italienischen Kunstdichter, schwelgt überhaupt die Phantasie, wenn sie auf ausgezeichnete Rosse geräth. Sei zum Schlusse nur noch des vortrefflichen Reksch und seines würdigen Sprösslings in den Geschichten von Rusthm und Suhrab gedacht, zweier Rosse, welche die Unsterblichkeit verdient hätten, wie die des Achilles.**) Jenes wird beim Einfangen beschrieben, als ein Gott unter Rossen, nachher beschützt es seinen Herrn auf dem Wege der sieben Tafeln,***) da er schläft, gegen einen Löwen, und weckt ihn bei Annäherung eines Drachen, wie Bayard einmal bei nahender Gefahr mit den Vorderfüssen an des schlafenden Roland Schild stösst, u. s. w.

Hiermit sei diese Skizze über das wichtigste Beiwerk des Helden beendigt; von wunderhaften Panzern, Schwertern und anderen Stücken seiner Ausrüstung liesse sich Vieles sagen, doch bescheiden wir uns bei der allgemeinen Betrachtung, dass sich in dergleichen nicht minder die Absicht der Tradition und der in ihrem Geiste schaffenden Dichtkunst verräth, den an und für sich menschlich normirten Heros in eine ideale Glorie zu erheben, welche dem Menschen der prosaischen Wirklichkeit nicht vergönnt ist.

## §. 9.

### V. Das Epos ist die künstlerische Offenbarung des heroischen Bewusstseins durch individuell bestimmte Begebenheiten.

Nachdem wir eine lange Strecke durchwandert haben, um die allgemeinen Elemente der epischen Weltlage aufzufinden, thut es Noth, die künsterische Production dieser Elemente in der concreten

*) So in französischen und deutschen Büchern von den Haimonskindern. Vorzüglich anziehend ist Bajard auch im verliebten Roland behandelt. Von der rührendsten epischen Kraft ist die Geschichte seines Todes im deutschen Volksbuch. Vergleiche Bojardo, übersetzt von Regis. Glossar. S. 377. 416.

**) Firdusi von Görres. 12. und 18. Sage.

***) Daselbst 14. Sage.

Dichtung zu untersuchen. Soll sich aber die auf einer zugleich national-totalen und allgemein menschlichen Grundlage ruhende Heldenwelt zum wahrhaften Gedichte realisiren, so bedarf es der die Nationalität individuell entfaltenden Begebenheit. Die Bewegung, durch welche diese Entfaltung vor sich geht, erschöpft sich nicht in einer Reihe von willkürlich aneinander gefädelten Begebnissen, sondern wirkt in Thatäusserungen und Vorgängen, die sich, so sehr sich ihre Fülle drängen mag, organisch zu einer nach bestimmtem Zwecke fortgeführten Handlung oder doch in Abhängigkeit von derselben zusammenschliessen müssen. Für die Art der Begebenheit ist es aus dem Begriffe des heroischen Ideals von vorn herein entschieden, dass ein solches ohne Kampf für seine Durchsetzung nicht in die Erscheinung treten kann, und so fordert denn das Epos mit gleichem Rechte, als das Drama, die Collision gegen einander ringender Gewalten.

1) Die vorzüglichste heroische Collision für das Epos ist der Waffenstreit (namentlich der Krieg im Grossen oder Kleinen), weil in ihm der Heroismus sich am vollständigsten auslegt und die Bewährung männlicher, in das physische Thun gelegter Kühnheit als seine Blüthe und sein Ziel anerkennt. Dabei ist nicht abzustreiten, dass auch Collisionen anderer Art jene vertreten können, ohne dass solche echt epische Schöpfungen, wie Hermann und Dorothea, Nal und Damajanti, um ihren Anspruch auf die Gattung verkürzt würden; nur muss die Collision vorzugsweise die natürliche Kraft des Menschen aufrufen und emportragen, nicht aber der Kampf seinem Hauptgewichte nach in das Gebiet des Geistes gespielt werden. Auf dem sittlichen Kampfe, dessen Schlachten, Triumphen und Niederlagen liegt vielmehr der Grundton der dramatischen Handlung, welche das äussere Sichbegeben eben so zu einem zweiten Momente herabsetzt, wie es im Epos seiner ganzen Wirklichkeit nach im Vordergrunde steht.*)

*) Hegel, Aesthet. III. Bd. S. 351 f. „Im Kriege nämlich bleibt die Tapferkeit das Hauptinteresse, und die Tapferkeit ist ein Seelenzustand und eine Thätigkeit, die sich weder für den lyrischen Ausdruck (?) noch für das dramatische Handeln, sondern vorzugsweise für die epische Schilderung eignet. Denn im Dramatischen ist die innere geistige Stärke oder Schwäche, das sittlich berechtigte oder verwerfliche Pathos die Hauptsache, im Epos dagegen die Naturseite des Charakters, u.s.w."

2) Mit der nationalen Totalität des epischen Bewusstseins steht auch ein Kampf von nationalem Interesse, als die dem Epos vorzugsweise gemässe Handlung, in der wahrhaftesten Beziehung, weil durch einen solchen das jugendlich-heroische Volksthum sein Wesen sowohl intensiv als extensiv im lebendigen Gesammtbewusstsein am vollständigsten offenbart. Die stammthümlichen Fehden der Araber, selbst die Kriege zwischen Spartanern und Messeniern und dgl. treten sehr in Schatten gegen die herrlichen Vorwürfe der grössten Volksepen aller Zeiten. Schildert doch die Iliade den Volkskrieg der Hellenen gegen Troja, das Schah-Nameh den zwischen Iran und Turan, der Cid zwischen Christen und Mauren, die Nibelungen zwischen Burgundern und Hunnen, der Ramâyana zwischen einem Geschlechte brahmanischer Bildung und den Riesen, als mythisch aufgefassten rohen Bewohnern des Südens, u. s. w. Auch in der Gudrun treten die Kämpfe verschiedener Völker hervor. Mit der Odyssee zwar hat es nicht unmittelbar dieselbe Bewandniss, weil ihr nächster Inhalt in Mühen und Kämpfen des Einen Helden, seiner Gefährten und seiner Familie besteht, aber diese Kämpfe sind Folgen und Nachwirkungen des trojanischen Nationalkriegs, eben desshalb von allgemein-hellenischem Interesse durchdrungen. Wir würden hier auch Ossian's gedenken, wenn es sich überhaupt verlohnte, der Charakterlosigkeit jener Gesänge, welche man jetzt ziemlich allgemein für unecht erkannt hat, *) Rücksicht zu schenken. Mit der Gegenüberstellung einander abstossender Völker ist es nicht gethan, vielmehr muss ihre Charakteristik

Der erste von diesen Sätzen geht zu weit, da es musterhafte Dramen voll kriegerischen Lebens (Shakespeare's Heinrich IV., Götz von Berlichingen u. s. w.), ja vom Ares ganz erfüllte gibt (so nannten schon die Alten Aeschylos' Sieben gegen Theben). Diess verträgt sich aber vollkommen mit dem Kampfe geistiger Mächte, auf welche es am Ende in allen diesen, dem Epos ohne Frage vor anderen nahestehenden Dramen hinausläuft. Dem Epos widerstreben diese Stoffe aus einem anderen Grunde (s. Nr. 2).

*) Ein neuestes Wort darüber sagt P. F. Stuhr („Macpherson's Ossian," in Schmidt's allg. Zeitschr. f. Geschichte. Febr. 1846. S. 172—179): „Es hat sich indess mit Sicherheit herausgestellt, dass Macpherson dem Ossian diese Gedichte untergeschoben hat." Auch hat sich kürzlich Ferdinand Wachter in der allg. Encycl. von Ersch und Gruber I. Sect. 24. über die Unechtheit des Macpherson'schen Ossian und die irische und schottische Volkspoesie von Finn und den Finniern verbreitet.

sie bestimmt sondern, wie es in den aufgezählten Epopöen wirklich geschieht. Und doch zeigt sich wiederum die Reinheit des epischen Geistes in einer gewissen Ausgleichung der Volkscharaktere, welche eine edlere Gegenseitigkeit möglich macht (z. B. die herzliche Gastfreundschaft des Glaukos und Diomedes, das Benehmen Rüdiger's von Bechlarn, den Verkehr des Alfonso mit dem Mohrenkönig in Toledo). Schwerlich kann für solche Verhältnisse ein herrlicherer Boden gedacht werden, als die Stellung des Spaniers und Mauren in der guten alten Zeit, wo gegenseitige Achtung, Austausch von Sitten, Vorstellungen, Bedürfnissen und Geschicklichkeiten mit nationaler Treue in Harmonie stehen. Noch Kunstdichter, wie Bojardo, Ariost, Tasso haben den Unterschied des christlichen und saracenischen Streiters mit Achtung gegen den letzteren *) und doch mit energischer Genauigkeit festgehalten. Bei ihnen ist übrigens der Kampf nicht mehr von nationalem Interesse, sondern entspringt aus der im grössten Sinne welthistorischen Collision christlich-europäischer mit muhamedanisch-asiatischer Bildung. Diess ist die wahrhaft substantielle und episch-reale Lebensfrage des karolingischen Kreises, welche die Streitigkeiten Karl's mit seinen Vasallen weit überragt. Tief unter solchen Prinzipien liegt sodann das völlig nivellirende Ritterthum der Artushelden, hier aufgehend in Weltbeglückungsdrang und allzeit schlagfertiger Dienstwilligkeit, dort in einer fahrigen Jagd nach bunten Abentheuern und durch das Schwert zu erringendem Minnesold. Denn in diesem Taumel, der nicht weiss, was er will, **) in diesem fahrigen Ritterthum fühlt sich der grosse Sinn des Epos eben so wenig zu Hause, als in der Enge collidirender Verhältnisse oder in der Atmosphäre das Volksthum auflösender, wenigstens seine Auflösung indicirender Bürgerkriege, die weit füglicher dem Drama zufallen. Gesetzt daher, Lucan und Voltaire wären statt mittelmässiger wirklich ausgezeichnete Dichter, so müssten dennoch die

*) Gegen den einzelnen Vorkämpfer wenigstens; die Masse der Ungetauften wird in den beiden Rolanden verachtet.

**) Es genüge, an den Iwein mit dem Löwen zu erinnern, die ganze Märe von diesem irrenden Cavalier ist ein planloses Gewebe ohne Zweck. Von dem elenden Lanzelot gar nicht zu reden. Nur Wolfram und Gottfried unter den deutschen Epikern des Artuskreises haben ihren Stoffen Nothwendigkeit eingehaucht.

Pharsalia und die Henriade verunglückt sein. Was hingegen der Dramatiker aus Stoffen der Art machen kann, indem er das innere Getriebe der Leidenschaften und den Abgrund des Eigenwillens aufdeckt, das lehren uns Shakespeare's Richarde und Heinriche, sein Julius Cäsar und Antonius auf's schlagendste.

Wenn man die Forderung an das Epos erhoben hat, dass es eine welthistorische Begebenheit zum Gegenstand nehme, oder doch den wahren Gegenstand desselben darin sieht, so verwerfen wir diess nicht, glauben inzwischen den welthistorischen Moment im kriegerischen Zusammenstossen verschiedener Nationen näher bestimmt zu haben. Nun betrachtet aber Hegel nur einen Krieg von universalhistorischer Berechtigung als wahrhaft episch; eine höhere Nothwendigkeit müsse walten, wie sehr auch die äussere nächste Veranlassung einerseits den Charakter einer einzelnen Verletzung, andrerseits der Rache annehmen könne. Der „welthistorisch berechtigte Sieg des höheren Prinzips über das untergeordnete" sei die grosse Idee des Epos. Dieser Gedanke enthält ein wahrhaftes Moment und wird durch die Iliade, wo Griechen über Asiaten, durch den Ramâyana, wo Cultur über rohe Naturkraft, durch den Cid, wo spanisches Volksthum über Maurenthum, durch Ariost und Tasso, wo Christenthum über saracenische Mächte, durch Firdusi, wo das sittlich höher stehende Iran über Turan siegt, u. a. bestätigt, erweist sich aber als unzulänglich zu einer fundamentalen Forderung an das Epos schon allein durch die Nibelungen, in welchen sich das Verhältniss umkehrt, und durch die Odyssee, welche nicht von jener Idee erfüllt sein kann, weil nur die ungünstigen Nachwirkungen des Sieges wesentlich der allgemeine Grund der Hauptbegebenheit in diesem Epos sind.

3) Die grosse, gewöhnlich nationale Collision, welche natürlich einen Zweck in sich trägt, z. B. die Einnahme von Troja, würde bei der Allgemeinheit der Historie gelassen werden, wenn sie nicht durch die Individualisirung dieses Zweckes*) ihre poetische Weihe empfienge — ein Punkt, in welchem eigentlich alle wahre Poesie zusammentrifft. Wenn nun auch die Persönlichkeit, der Charakter als das den Zweck Setzende im Drama schärfer hervorspringt und in so fern exclusiver wirkt, als im Epos auch die-

*) Vergl. Schiller im Briefwechsel mit Göthe. III. Bd. S. 80.

jenigen Individuen in aller Breite handeln dürfen, welche, von dem individuellen Grundzwecke bis zu einem gewissen Grade unabhängig, nach ihrer eigenen Weise den allgemeinen Zweck verfolgen; so gruppirt sich diess Alles doch nothwendig im Epos um eine einzige Person, in deren besonderer Intention sich eine Einheit alles Mannigfaltigen ergibt, welche mit der Einheit der Begebenheiten an sich zusammen fallen muss. Die so verstandenen Einheiten des Individuums, der individuellen Tendenz und ihres Resultats, der individuell bestimmten Hauptbegebenheit, sind aber gleich sehr decidirt und schliessen auf der einen Seite bloss zeitlich verbundene Begebenheiten, auf der anderen die Biographie vom Begriffe des vollendeten Epos aus,*) nur dass letztere noch viel weiter von ihm abfällt, theils weil die Biographie den Helden auch unabhängig von jedem allgemeinen Interesse und aller nationalen Substantialität zu zeichnen hat, theils weil sie, gebunden lediglich durch die natürliche Einheit des Individuums, nichts weniger als die Einheit einer besonderen Begebenheit oder Handlung oder auch nur eines besonderen Zustandes darbietet, also des wesentlichsten Lebenspunktes für ein dichterisches Ganzes ermangelt. Der biographische Stoff gestaltet sich auf dem Boden der epischen Phantasie entweder zu einem Cyclus von Romanzen u. dgl. (z. B. im letzten Ritter von Anastasius Grün) oder, falls er Einheit gewinnt, so schlägt er in einen das Leben am Individuum abspiegelnden Roman um (wie im Don Quixote und Wilhelm Meister). Wenn hingegen mehrere deutsche Rittermären mit der Erziehung des Helden anfangen, nachdem sie aus der Geschichte seines Vaters einen Vorbau aufgeführt haben, so ist diess ein ganz kunstloses Stammeln der Poesie, wo nicht eine höhere Idee in der von frühe anfangenden psychologischen Entfaltung objectivirt werden soll —

*) Aristot. Poet. 8. gesteht dem Mythus noch keine Einheit zu, wenn er sich um Eine Person bewege; denn derselben widerführen viele und unzählige Dinge Auch die Auswahl einiger derselben gebe keine Einheit. Homer habe in der Odyssee nicht alle Schicksale des Odysseus aufgenommen, sondern Eine Handlung zum Gegenstande der Odyssee, wie der Ilias gemacht. Der Mythus müsse Eine und zwar eine ganze Handlung darstellen, und die Theile der Begebenheiten so componirt werden, dass bei Versetzung oder Wegnahme eines Theils auch das Ganze auseinandergezögen und erschüttert werde.

eine geistige Einheit, welche den Parzival mehr zu einem kunstvoll angelegten Romane, als zum Epos sich gestalten liess. Der anderen Form fällt als eminentestes Produkt, das Romanzero vom Cid zu, ein Aggregat von verschiedenerlei Romanzen, an denen verschiedene Urheber nicht zu verkennen sind, in seinen Theilen ohne irgend eine Verschmelzung gelassen und darum kein eigentliches Epos, kein poetisches Ganzes überhaupt, wiewohl theilweise von herrlichem epischem Geist und Ton. Will man also nach epischer Einheit der Person in den besten Epen der verschiedenen Völker forschen, so dient der Cid am wenigsten, weil die Romanzen kein in sich geschlossenes Dichtwerk sind. Ganz unvergleichlich aber verinnigen die Iliade und Odyssee das Individuelle des einzelnen Helden mit der Substanz des nationalen und allgemeinen Interesses und mit der sich frei bewegenden Vielseitigkeit der Begebenheiten; dort ist es Achilles, hier Odysseus, deren besondere Zwecke deutlichst und wirksamst hervorspringen, die nicht bloss in äusserlicher Continuität die Masse der Begebenheiten tragen, wie der Cid, sondern in künstlerischer Nothwendigkeit zusammenhalten. Doch die Einheit der Person lässt sich auch an vielen anderen Epen nachweisen; selbst die Dichtungen Ariost's und Bojardo's sind nicht bei Seite zu schieben, wenn schon dieses Band gelockert und der individuelle Zweck in der unübersehlichen Saat der Abentheuer verdeckt wird. Ohne irgend welche persönliche Einheit existirt kein Epos als Kunstwerk, existiren nur Rhapsodieen. Es gibt allerdings berühmte Epen von geschlossener Aussenseite, bei denen diese Einheit sich zu zerschlagen scheint. Wir denken zuvörderst an die Nibelungen; wer an sie den streng-epischen Maasstab legt, ist geneigt, vor allen weiteren Zersetzungen zwei Massen von Gesängen auseinanderzuhalten, von denen jene sich um Siegfried, diese um Chriemhild als Angelpunkte drehen. Dieser Bruch ist nicht völlig zu läugnen, doch vergesse man nicht, dass in jedem der zwei Epen, wenn man sie so nennen will, hier die eine, dort die andere Person ganz und gar die Einheit ausmacht, und dass bei dem lebendigen Zusammenhang, in welchen beide individuell bestimmte Begebenheiten gesetzt sind, die Persönlichkeit Siegfried's doch eigentlich zuletzt als die herrschende Seele des Ganzen anzusehen ist. Dagegen fehlt in der That die persönliche Einheit dem persischen Schah-Nameh, eben weil es einen Complex von

Sagen umspannt, die sich nicht zum wahren Epos abschliessen, aus denen sich aber einzelne Epen ausscheiden lassen. In dem wichtigsten Theile des Gedichts kehrt jedoch die Handlung immer wieder zu dem Einen Rusthm, und dieses Herausleuchten des Einen ist hier eine wahrhaft epische Seite, nur nicht zur organisirenden Einheit der Kunst durchgedrungen.*)

(Fortsetzung folgt.)

# XXXVI.

## Ein modernes Glaubensbekenntniss.**)

Von

R. Haym.

Mitten in dieser, von der Kritik überall angegangenen, durch praktische Bedürfnisse nach Aussen gerissenen Zeit, in dieser Zeit der politischen Fragen, der industriellen Bestrebungen und der materiellen Interessen bilden sich Glaubensbekenntnisse und um dieselben und mit denselben neue religiöse Gemeinschaften! — Mit dieser eigenthümlichen Erscheinung fertig zu werden, ist es eine sehr leichte Auskunft, wenn man in der religiösen Erregtheit, ihren Aeusserungen und Produkten nichts weiter erblickt, als das sich selbst nicht klare Streben nach politischer Emancipation, ein Streben, welches sich, entsprechend der Natur des deutschen

*) Unpassend hat man bei dieser das Epos allein berührenden Frage daran gedacht, dass auch Dante ein persönliches Band durch Hölle, Fegefeuer und Himmel schlingt, die er als seine Anschauungen producirt. Diese subjectiv-lyrische Einheit unterscheidet sich radical von der absolut-objectiven des Epos.

**) Der Abdruck dieses bereits vor einigen Monaten an die Redaktion gelangten Aufsatzes hat sich, ohne Schuld des Herrn Verfassers, etwas verspätet. Indessen dürfte das wachsende Gedeihen derjenigen Gemeinde, um deren Glaubensbekenntniss es sich hier handelt, Interesse genug erwecken, um den Abdruck des Aufsatzes doch nicht als zu spät erscheinen zu lassen. Die Redaktion.

Geistes, und durch äussere Hindernisse nach Innen gedrängt, zunächst auf das Gebiet der Einsicht und des Gemüths werfe, um über kurz oder lang in seiner wahren Gestalt auf dem Boden des staatlichen und nationellen Lebens hervorzubrechen. Und dass diess die Eine Seite der Sache sei, ist freilich völlig gewiss. Ebenso gewiss aber, dass es nur ihre Oberfläche ist, und insofern ist es schon recht, dass gerade das Ausland, dass insbesondere Franzosen es gewesen sind, welche in dieser Auslegung des Faktums sich gefielen und damit das Räthsel vollständig gelöst zu haben vermeinten. Vielmehr aber ist das deutsche Gemüth eben eine Macht, ein Faktor in dem Prozesse dieser Ereignisse, welchen die Abstraction wohl elidiren mag, die umsichtige Beobachtung aber anzuerkennen und in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen hat. Bekenntnisse und Gemeinschaften, welche den Anspruch machen, religiöse zu sein, haben ein Recht, zu verlangen, dass sie mit dem Maasse der Religion gemessen werden, ehe eine über den religiösen Standpunkt erhabene superiöre Weisheit dieselben in ihrem Interesse ausdeuten darf. Wiederum aber ist das Bekenntniss diejenige Seite, an welcher jene religiösen Bildungen der Kritik und der literarischen Besprechung am unmittelbarsten zugänglich sind. Hier demnach liegt unsere Aufagbe, diess demnach ist unsere erklärte Absicht.

Den Charakter eines Glaubensbekenntnisses aber trägt auf den ersten Blick dasjenige am meisten an sich, welches die unter Baltzer's Leitung in Nordhausen zusammengetretene Gemeinde als das ihrige ausgesprochen hat. Denn wenn das Königsberger Bekenntniss sich mehr nur formell hält, so besteht das Auszeichnende der Hallischen freien Gemeinde gerade darin, dass sie es verschmäht, ein Bekenntniss, d. h. irgend welche Aussagen über „transscendente Dinge“ aufzustellen. Nur „Grundsätze“ sind es, welche Wislicenus niedergesetzt und in seinem und der Seinigen Namen veröffentlicht hat. Ausdrücklich heisst es in diesen Grundsätzen: „Darum können wir auch diesem Geiste (der Wahrheit) keine Schranken setzen durch Bekenntnissformeln und Lehrsatzungen, an welche unsere Gemeinschaft gebunden, und ebenso wenig durch Gebräuche, denen Alle unterworfen wären. Bekenntniss und Lehre sind bei uns frei, und Gebräuche können auch nur freie Sitte sein.“ Man muss diesen Unterschied zwischen Grundsätzen und Glaubens-

bekenntniss gelten lassen; ja, er ist wesentlich. Nur dass er, consequent verfolgt, zur Scheidelinie wird zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen. Denn wie das Sittliche, worauf allein als auf das schlechthin Gewisse, Nothwendige und Allgemeine die Anhänger des Wislicenus ihre Gemeinschaft gründen, zwar das eine, aber nicht das alleinige Element der Religion sei, diess soll einen Hauptbestandtheil unserer Ausführung bilden. Wenn wir diese Ueberzeugung jedoch vorweg aussprechen und uns hiermit für diessmal von einer Kritik jener „Grundsätze" losmachen, so soll doch ein späteres Zurückkommen auf dieselben eher versprochen, als verredet sein.

Widmen wir jetzt dem Baltzer'schen Bekenntniss*) unsere Aufmerksamkeit, so ist es begreiflich, wenn wir zuvörderst und namentlich danach mit Interesse fragen, wie sich dasselbe über das Wesen Gottes auslasse, als welcher Punkt in einem Glaubensbekenntnisse jedenfalls ein Kardinalpunkt sein müsse. Sofort jedoch fühlen wir uns höchlich verlegen, die Meinung des Bekenntnisses hierüber anzugeben. Zwar nämlich, es heisst ausdrücklich genug: „Gott ist Allvater, der lebendige Gott, der ewige Geist, der Allgegenwärtige, der einige Herr der Welten" — aber ist nun etwa der Glaube an diesen Gott das eigentliche Centrum, um welches, was sonst noch geglaubt wird, mehr nebensächlich sich herumlegt, zu welchem der übrige Inhalt des Bekenntnisses in aller Weise

---

*) Zum besseren Verständniss des Folgenden geben wir hier den Text des in Rede stehenden Bekenntnisses:

Die Wahrheit über Alles! Wer sie liebt und thut, ist unser.

Alles in der Liebe! Wer in der Liebe bleibt, der bleibt unser.

Gott ist Allvater, der lebendige Gott, der ewige Geist, der Allgegenwärtige, der einige Herr der Welten. Wahrheit und Liebe ist sein Walten ewiglich.

Jesus ist Christus, der Heiland der Menschen. Die Wahrheit und Liebe ist seine versöhnende Botschaft für und für.

Der Geist ist heilig in seinem Wesen; er erfüllt den Weltkreis und lässt uns von Gott kommen in unserer Geburt, durch Gott sein in unserem Leben, zu Gott gehen in unserem Tode. Wahrheit und Liebe ist sein Segen immerdar.

Die Kirche oder Gemeinde Christi ist die durch Wahrheit und Liebe in seinem Namen verbundene Menschheit. Wenn sie vollendet sein wird durch den heiligen Geist, ist sie das Reich Gottes auf Erden.

Das glauben wir! Amen!

zurückstrebt? Zum Theil allerdings. Denn von dem „Geiste“ wird bekannt, dass er uns „von Gott kommen lasse in unserer Geburt, durch Gott sein in unserem Leben, zu Gott gehen in unserem Tode,“ und die vollendete Kirche soll, nach dem letzten Satze des Bekenntnisses „das Reich Gottes auf Erden“ sein. Aber allein tritt die Erwähnung Gottes zunächst keinesweges auf. Neben ihm und in höchster Bedeutsamkeit ist Jesus, der „Heiland der Menschen“ und ist „der Geist“ erwähnt, der Geist, welcher „heilig in seinem Wesen“ sei. Und sage nur Keiner, dass diess der höchsten Geltung jenes Gottes keinen Abbruch thue, Keiner wenigstens, welcher diese Behauptung durch nichts als durch den Hinweis auf die alten christlichen Bekenntnisse zu erhärten gedenkt: denn hier, wenn ich recht sehe, steht der Sohn und der Geist mit ganz anderer Berechtigung neben dem Vater. Diese drei sind eben Eins, in ihnen dreien zusammen legt sich das Wesen des höchsten Gottes auseinander; diese Dreiheit, mit einem Worte, findet ihre Rechtfertigung in der dogmatischen Einheit der drei, sie wurzelt in dem Dogma von der Dreieinigkeit. Von diesem Dogma jedoch ist in dem modernen Bekenntniss — ich sage nicht: keine Spur; aber die specifische Bedeutung desselben ist verloren gegangen. Wenn „der Geist“ noch mit dem Gotte, welcher zuerst bekannt wird, in eine innige Beziehung, ja in das Verhältniss der Durchdringung gesetzt ist, so steht dazwischen in selbstständiger und offenbar ganz verschiedener Geltung, nicht etwa der Sohn, sondern Jesus, Jesus von Nazareth, Jesus, der Mensch, der Heiland, sofern er eine versöhnende Lehre, eine versöhnende „Botschaft“ der Menschenwelt überbracht hat. — An das Dogma der Trinität ist formell und äusserlich angeknüpft, die Wesenseinheit dagegen der drei ist gelöst, und Christus sowohl als der Geist sind Mächte, an welche neben jenem Gotte geglaubt, welche neben demselben verehrt werden sollen.

Inzwischen, dem sei, wie ihm wolle. Von ganz einer anderen Seite ist es, dass die Bedeutung jenes „lebendigen Gottes“ in eine schiefe, unklare und bedenkliche Stellung geräth. Es bedarf nur eines einmaligen Lesens unseres Bekenntnisses, um zu fühlen, dass das Herz derer, die es bekennen, mit überwiegender Hingebung an ganz einem anderen Wesen als dem höchsten und in Wahrheit göttlichen Wesen hängt, denn an jenem „lebendigen Gotte“. „Die

Wahrheit über Alles! Wer sie liebt und thut, ist unser. Alles in der Liebe! Wer in der Liebe bleibt, der bleibt unser": — so beginnt dieses *Credo*, und „Wahrheit und Liebe" sind es weiter, welche sich als die eigentlich bedeutsamen Worte durch das Ganze hindurchziehen, an allen Orten in immer neuer Beziehung auftauchen, um welche, gleichsam nur zum Schmucke, alles Uebrige sich herumwindet. Gottes Walten, heisst es, „ist Wahrheit und Liebe ewiglich"; Jesu Botschaft „ist die Wahrheit und Liebe für und für"; des Geistes Segen „ist Wahrheit und Liebe immerdar"; endlich die Kirche ist die in Christi Namen „durch Wahrheit und Liebe verbundene Menschheit." Das Sittliche sonach ist es, woran vor Allem geglaubt wird, innermenschliche Mächte, welche weit die Bedeutung jenes — ich weiss nicht, ob aussermenschlichen — Gottes überragen. Nicht dieser sowohl ist der Grund, auf welchem aller übrige Glaubensinhalt aufgetragen erscheint, als vielmehr jene. Vor der Anerkennung des sittlichen Lebens, wie es in die Worte: Wahrheit und Liebe zusammengedrängt ist, tritt der „einige Herr der Welten" weit in den Schatten. Das Ganze des Bekenntnisses ist weniger eine Auslegung des in seinem dritten Satze genannten Gottes, als es der Ausdruck der Ueberzeugung ist, dass das in aller Wirklichkeit wahrhaft Geltende das sittliche Wesen nach seinen beiden Polen, Wahrheit und Liebe, sei. Aber dass dennoch Gott als ein besonderes Subject genannt und von ihm in althergebrachter Weise Allgegenwart und Weltherrschaft prädicirt wird, dass er als der ewige Geist bezeichnet wird, während der Geist der Sittlichkeit doch nicht in geringerer Würde daneben bestehen kann: das, ich gestehe es, bereitet uns eine Verlegenheit, welche innerhalb des Bekenntnisses nirgends gelöst erscheint. Ist dieser Gott mit dem Geiste der Sittlichkeit identisch? Möglich! nur ausgesprochen ist diess durch das Bekenntniss nicht; oder ist er vielmehr ein eigenes, selbstständiges Wesen neben dem Wesen der Sittlichkeit? Möglich auch diess! nur dass dann über das gegenseitige Verhältniss beider Wesen irgend ein klarer Ausspruch in dem Bekenntniss nirgends sich finden will.

Und wäre das nur die einzige Unklarheit des neuen Symbols! „Der Geist," um nur Einiges noch zu berühren, „der Geist," heisst es, „ist heilig in seinem Wesen." Gut das! aber was soll

es denn nun, wenn gegen Ende „der heilige Geist,“ offenbar als etwas Besonderes, auftritt? Wozu doch, wenn der Geist überhaupt, wenn der Geist als solcher, und seinem Wesen nach heilig ist, wozu doch dann von einem heiligen Geist, von einem Geist also sprechen, welchem ein unheiliger Geist noch zur Seite steht? Und wiederum: hiess es nicht oben: der ewige Geist sei Gott? Und wäre dieser Geist nun etwa ein anderer, als der seinem Wesen nach heilige Geist? Oder wenn diese Beiden nur Eins und Dasselbe sind, welchen Sinn dann hat es, dass dennoch Beide gesondert werden, dass da, wo von dem Geiste für sich die Rede ist, Gott zu demselben in das Verhältniss eines Persönlichen zu einem Abstracten, oder nein! in das Verhältniss einer zu einer anderen Macht tritt? Denn, dass ich es nur gestehe: mit einiger Sicherheit zu sagen, welches eigentlich dieses Verhältniss ist — ich vermag das so wenig, wie ich oben vermochte, das Verhältniss zwischen dem lebendigen Gott und dem Wesen der Sittlichkeit anzugeben. Und wenn ich denn das Alles nicht weiss und nicht vermag, wie sollte ich nun zu verstehen im Stande sein, wenn es weiter heisst: „der Geist erfüllt den Weltkreis und lässt uns von Gott kommen in unserer Geburt, durch Gott sein in unserem Leben, zu Gott gehen in unserem Tode?“ Hier, in der That, je mehr ich bemüht bin, Unterschiede zu setzen, verständig zwischen den einzelnen Worten und Bestimmungen zu scheiden, ihr Verhältniss klar zu erkennen — desto mehr dann stürzt mir Alles in's Unbestimmte ineinander. Ja, wenn ich vollends die grosse Frage nach der Unsterblichkeit aus den Worten beantworten sollte, dass wir „durch den Geist zu Gott gehen in unserem Tode,“ so befände ich mich völlig in dem Falle dessen, der ein Räthsel durch ein Räthsel lösen sollte, und aus all' dieser Dunkelheit sehe ich auch hier nur einen einzigen Lichtstrahl mir entgegenleuchten; es sind die Worte: Wahrheit und Liebe, welche auch nach diesem Absatze, wie auf jeder neuen Station des Bekenntnisses, sich mit Nachdruck, Würde und Einfachheit wiederholen.

Sonderbar! Ein Bekenntniss, hervorgegangen aus dem Missfallen zunächst zwar über den Zwang, wodurch die Geister an alte Bekenntniss-, sowie an alte Verfassungsformen der Kirche gebunden werden sollen, weiterhin aber aus dem Missfallen über die Widersprüche der alten Symbole selbst, aus dem Anstoss, welchen

der Verstand an der Unklarheit und Ungereimtheit derselben genommen, — ein so entstandenes Bekenntniss bietet abermals dem kritisch prüfenden Verstande so reichlichen Anstoss; aus einer Unklarheit fühlt er sich in die andere gestossen; statt sich zu befreien, geht er in neue Fesseln, statt an's Licht, in eine neue Dämmerung!

Zwar, die Fesseln, wer fühlt es nicht? sind leichter, und sind es nicht zum wenigsten desshalb, weil hier der Geist sie sich selbst anlegt, sie nicht als von Anderen auferlegte trägt. Die Dämmerung offenbar, in welcher auch dieses Bekenntniss noch ruht, ist dem Tage näher. Die Ungereimtheit der alten Symbole ist wesentlich zurückgetreten, die Widersprüche liegen nicht auf der Oberfläche, sie verletzen uns nicht wie spitzige Steine; sondern ihre Ecken und Schärfen sind abgeschliffen. Erst der kritischere Blick schaut sie heraus und stellt sie, dem Verstande zu neuem Aergerniss, nebeneinander; nicht der Widerspruch sowohl als die Unklarheit ist es, welche dem minder geübten Auge als die Eigenthümlichkeit dieses neuen Bekenntnisses entgegentritt.

Aber sonderbar auch so noch! Unsere Zeit mit ihren herbverständigen Ansprüchen, nachdem sie die Kritik so schonungslos über das Credo der alten Kirche hat walten, so schroff den Gegensatz des Verstandes gegen die unverständigen Elemente in dem Glauben der Väter hervorgekehrt hat, siehe, sie begnügt sich in demselben Momente, wo sie, mit dem Bisherigen brechend, zu einer neuen, klaren, widerspruchslosen Schöpfung volle Freiheit hat, mit einem Dogma, welches gleich in demselben Momente von der Kritik des Verstandes von Neuem, wenn auch mit verhaltenerer Heftigkeit angegriffen wird!

Ist es vielleicht die Weise des Verstandes, gegen irgend ein Vorliegendes zwar mit voller Energie und rücksichtslos aufzutreten, viel zurückgehaltener, viel milder dagegen da seine Stimme zu erheben, wo es die Schöpfung eines Neuen gilt? Liegt es vielleicht in der negativen Natur des Verstandes, dass er sich gegen ein Fertiges, da also, wo er in seiner Bewegung nicht durch die Gegenbewegung einer anderen Macht gehemmt wird, auflösend und zerstörend verhält, gegen ein Werdendes dagegen, im Conflicte also mit anderen, productiven Elementen, nur hemmend und retardirend? Ist vielleicht namentlich das Religiöse ein Solches,

den Ernst dieser Beiden mit sanfter Hand zur Seite und wandelt, von Beiden leise berührt, ein unergreifbarer und nicht zu fesselnder Schein auf ihrer Mitte dahin.

Aber über sie alle waltet und ihrer aller verborgene Wurzel ist die Religion. Sie ist in ihrem tiefsten, eigensten Wesen ein Dynamisches in der Seele des Menschen, ein Momentanes, Punktuelles, eine Aufgabe mehr, als eine Leistung. Denn das sprachliche und das ethische Moment, Theoretisches und Praktisches, diese auf der Oberfläche des Lebens beständig irrational einander zugekehrten Potenzen, diese bindet sie an ihrem Ursprung durch den Zwang des Herzens und durch wundervolle Energie zusammen. In der religiösen Erregtheit sind jene Zwei die noch nicht Auseinandergegangenen, sie selbst ist das intensive Vorher ihrer Spaltung und ihrer Irrationalität, der energische Quell ihrer Freundschaft wie ihrer Feindschaft und die dunkle Idealität ihres realen Bestehens. Als diese Idealität gibt sie dem auseinanderfliessenden Leben des Geistes seinen innersten und ursprünglichen Halt und breitet ihren verklärenden und versöhnenden Schein weithin über die ganze Mannigfaltigkeit des erscheinenden Geistes. Sie erfüllt mit ihrem Ernst das gefällige Spiel der Kunst, um den Schein derselben durch ihre Wahrheit zu vertiefen, um ihre eigene Wahrheit in einem objectiv Erscheinenden zu geniessen und lebendiger von daher in sich zurückzunehmen. Sie trägt die reinere Erscheinung des Sittlichen im Staat und in der Familie, indem sie jedes Nichtgelingen an die Sicherheit ihrer inneren Beruhigung knüpft und jeden Widerstoss des Sittlichen gegen das Begriffliche durch die Erinnerung an jener Beiden im Gemüth vollzogene ursprüngliche Durchdringung lindert. Sie legt sich endlich auch der Philosophie als verborgen treibende Kraft unter und lässt diese die Welt begrifflich bezwingen, indem sie im Stillen in das Walten der Sprache das Ethische einfliessen und so die Dialektik jener zu universalem Abschluss gelangen lässt.

Inzwischen auf all' diesen Gebieten ist sie doch nur eine secundäre, eine fremde, eine eingedrungene Macht. Das Sprachliche sowohl als das Sittliche, sobald sie real geworden, kehren unerbittlich ihre inkommensurable Natur gegeneinander. In ihrem wirklichen Auftreten verschwindet das Wunder ihrer Vereinigung, welches in Wahrheit nirgends als im Glauben und in der religiösen

Erregtheit vorhanden ist. Ja, die Vernichtung jenes Wunders ist gerade darum die Aufgabe des wachen und lebendigen Menschen, weil die Wirklichkeit nur von dem Kampfe jener Mächte weiss und in der Durchkämpfung desselben die ganze Würde und Kraft des Menschen sich entfaltet, während zugleich ein Analogon jenes Wunders, die Wahrheit und Auflösung desselben als der volle Preis auf jede wahrhaft sittliche That, auf das Denken jedes grossen Gedankens gesetzt ist, wie er nicht minder — dem gebildeten Sinn in der Betrachtung, dem schöpferischen Genius in der Hervorbringung des Schönen aus freien Stücken in den Schooss fällt

Während so also in Kunst, Philosophie und im Staate ein selbstständiges Leben ausbricht, in welchem die realen Mächte des Geistes in ihrer sich ergänzenden, aber ewig für einander unerschöpflichen Geltung zu ihrem Rechte kommen, während nur dunkel in alle diese Gebiete die Religion sich hineinerstreckt und durch die geheimnissvolle Sehnsucht, welche sie ihnen einflösst, sie nur zu regerem, entschiedenerem, ja trotzigerem Auftreten nach ihrer eigenen Weise und Eigenthümlichkeit antreibt; so verlangt sie natürlich für sich eine Existenz, eine Selbstständigkeit neben jenen gleichfalls selbstständigen Gebieten. — Sie macht mit innerer Nothwendigkeit, zufolge eines unabweislichen Triebes, den Versuch, sich selbst eine Objectivität zu geben, ein Gebiet sich zu schaffen, welches ganz und allein ihr eigen und die ausschliessliche Bewährung ihres wundervollen Wesens sei. Ihre subjective, punktuelle Existenz strebt zur Ausbreitung in einer, von den anderen unberührten, einer in sich geschlossenen und spezifisch religiösen Sphäre.

So sprengt denn die Religion die Enge ihrer bloss innerlichen Daseinsweise und erzeugt jene wunderreichen, eigenthümlichen Gebilde, welche dem Unglauben mit Recht so anstössig sind, während der Glaube selbst alle Noth hat, mit ihnen sich beständig auszugleichen, seine Reinheit in ihrer Getrübtheit wieder zu erkennen und aus ihnen ungefährdet sich zu sich selbst zurückzufinden.

Und sehr begreiflich das. Denn die zwei für einander unermessbaren Elemente, welche in dem Punkte der religiösen Empfindung energisch zusammengehalten wurden, diese, aus dem Punkt der Empfindung herausgelassen, versuchen ihr eigenthümliches Wesen und ihre relative Unmessbarkeit geltend zu machen. Zwar wirkt

gegen welches der Verstand nur ein einseitiges Recht, und da, wo ein Religiöses entsteht, umdrängt und beschränkt von anderen mitwirkenden Kräften, auch nur eine einseitige Macht, nicht ein absolutes, sondern nur ein relatives Veto, mit einem Worte, zwar eine Stimme, aber nur eine Stimme neben anderen gleichberechtigten hat?

Als ob sie zufällig wären, jene Widersprüche und Absurditäten, welche so unverhüllt, ja begünstigt und hervorgehoben von dem Verstande, die alten Symbole zur Schau tragen! als ob es jemals von dem nur einigermaassen gebildeten Bewusstsein verkannt worden wäre, dass in dem Dogma ein unverständiges, widerspruchsvolles Element enthalten sei! als ob nicht die tiefsinnigsten Geister es gewesen, welche dieses Beides zugleich und gleichfreudig bekannten, das *credo* und das *absurdum*!

In der That, wenn wir in die Werkstätte dogmatischer Produktionen eingehen, wenn wir uns den Entstehungsprozess derselben vergegenwärtigen, so wird unsere Kritik — nicht zwar aufhören, Widerspruch zu nennen, was Widerspruch ist, und Unklarheiten zu finden, wo der Verstand nicht weiter kann: wohl aber wird sie die relative Berechtigung des Widerspruchs und der Unklarheit, ja deren Nothwendigkeit für gewisse Kreise des geistigen Lebens, für gewisse Zeiten, gewisse Menschen, gewisse Stimmungen zuzugeben sich nicht entbrechen können. So allein rechtfertigt sie selbst ihre eigene Schonungslosigkeit und zeigt sich vertraut mit dem Werden derjenigen Existenzen, deren absolute Berechtigung aufzuheben ihr eigenstes Geschäft ist.

Die Werkstätte aber der Erzeugung dogmatischer Bestimmungen, sowie ganzer Glaubensformeln ist in letzter Instanz das religiös erregte Gemüth. Die Religion als eine lebendig wirkende Macht, hat im Subject ihren Sitz und wer ihre objectiven Triebe begreifen will, der muss vor Allem an dem religiös erregten Individuum ihr innerstes Wesen, ihre Kraft und ihren Sinn studiren. In sich selbst muss er den nie versiegenden, wenn auch oft verschütteten Quell religiöser Empfindung aufgraben, um die wunderwirkende Kraft derselben zu begreifen und für die wunderlichen Erzeugnisse derselben ein Maass zu finden.

Sei es nun aber, dass wir von der Analyse religiöser Erscheinungen ausgehen, sei es, dass wir die eigene, innere religiöse

Empfindung uns anlegen: die Religion offenbart sich uns in ihrem Wesen als der energische Ort unseres Geisteslebens, an welchem das Unvereinbare in momentaner Durchdringung und Vereinigung zusammentrifft. Das Unvereinbare: wenn nämlich anders unser geistiges Leben von zwei Gewalten hin und her bewegt und in dem Prozesse dieser Gewalten beständig erregt und in der Erregung erhalten wird, wenn nämlich anders der Geist die eine Seite seines Wesens in der Sprache, die andere im sittlichen Handeln erschöpft. Indem diese Beiden auseinander gehen und ihr eigenes Wesen mit immer wachsender Tiefe und Kraft erfüllen, dehnen sie das Leben des Geistes zu einer Breite, zu einem Reichthum von Beziehungen und Wirkungen auseinander, deren Lebendigkeit in ihrem immer erneuten Zusammenstoss beruht. Denn in das praktische Handeln schneidet das sprachliche Bedürfniss, in dieses wiederum das Moment des Ethischen ein, oder, als innerlicher Vorgang angeschaut: das Begriffliche dringt seine Maasse der Freiheit des Gewissens auf und dieses wiederum spielt unabweislich in die Erzeugung des Gedankens hinein. Nach Aussen tretend versucht sich der Begriff an der Wirklichkeit, deren sinnlicher Kern nur der Energie des sittlichen Lebens weicht, und dieses dagegen erwartet, wenn es an der Realität sich abgearbeitet und abgerungen hat, den Gedanken, welcher auf den Flügeln der Sprache den letzten Rest der Natur in das Wesen des Menschen hinübertrage. In dieser doppelten Entfaltung des Geistes treten dann begreiflich einzelne, immer wiederkehrende Ereignisse mit Epoche machender Bedeutung auf. Es gibt Gebiete, in denen reiner das eine oder das andere Element zur Erscheinung kommt, dann wieder treten Beide in eine genauere Nähe und erzeugen in mannigfaltiger Verschlingung, in Kampf und Vertrag, sich durchdringend und ineinanderscheinend die bedeutendsten und wunderbarsten Formen des Lebens. Während in der Philosophie die Tiefe der Sprache sich auslegt und zu der höchsten möglichen Reinigung und Selbstständigkeit ihres Wesens hinstrebt, während dessen senkt sich das sittliche Wesen in die natürlichen Formen des Geschlechtsverhältnisses, des Familienlebens und schliesst sich im Staate, im Verkehr der Individuen und Nationen zu selbstständigen Bildungen ab. Beide vermittelnd endlich sucht die Kunst sorgsam die Scheidelinie zwischen dem ethischen und dem sprachlichen Wesen zu treffen, schiebt

keit die Kunst zieht, gezeichnet in den vorüberschwebenden Aether des Schönen täuscht mit dem Scheine des Wirklichen, während es den Rückzug in die Tiefen der religiösen Empfindung eben so offen lässt, wie den Fortschritt in das Freie der wirklichen und durch Tugend human zu gestaltenden Welt. Um den Mythus schlingt sich mit verklärender Würde die Dichtung und im Hymnus mag die Wunderherrlichkeit des Gemüthes mit ergreifender Kraft uns zu Herzen dringen.

Aber die Religion in der Unendlichkeit ihres Triebes drängt über diese Existenz innerhalb der Grenzen des Schönen hinaus; wie sie in aller Wirklichkeit sich selbstständig zu manifestiren begehrt, so wagt sie es auch, auf dem rein theoretischen Gebiete ihr wunderreiches, dunkles Wesen zur Darstellung zu bringen. Das Dogma ist diese Darstellung, und von hier aus erhalten wir über dessen Natur den vollständigsten Aufschluss. Zunächst nämlich, weil wir aus dem Punkte der Subjectivität heraus und auf dem Felde der Realität und zwar zunächst der sprachlichen Realität uns befinden, so müssen wir gewärtig sein, im Dogma die Irrationalität der beiden die Geisteswelt erfüllenden und bewegenden Prinzipien, ihr Zusammenstossen, ihren Kampf, und in letzter Instanz ihre Unverträglichkeit anzuschauen. Innerhalb der Sphäre des Begriffes aber kann diess nicht anders, denn als Widerspruch und Ungereimtheit zum Vorschein kommen. Der Widerspruch ist ein integrirendes Moment des Dogma's. Das Zweite aber ist, dass auch die Energie der Zusammenknüpfung beider Prinzipien, wie sie aus der religiösen Empfindung in das Dogma herüberragt, in diesem noch sichtbar sein muss. Der Widerspruch muss irgendwie in dem Dogma als aufgehobener erscheinen. Welches, frägt sich, ist die Weise, in welcher das Dogma diese zweite, offenbar seine schwierigste Aufgabe erfüllt?

In jener Periode der Naivetät, welche jede Religion durchläuft — und leicht dürfte diess ihre glücklichste Periode sein — am Anfange der geschichtlichen Existenz einer Religion, da wo diese noch alle Kreise des Lebens energisch erfüllt, wo sie eine unmittelbare und unumstössliche Gewissheit, eine lebendige und lebenzeugende Wahrheit ist — in dieser Periode natürlich trägt auch der Widerspruch des Dogma's noch den Charakter der Naivetät. Der Religiose hat über diesen Widerspruch kein Bewusst-

sein, findet kein Arg in demselben. Der Satz, welcher seinen Glauben ausspricht, entschlüpft ihm ungesucht aus der Tiefe seines inneren religiösen Lebens. Wie ihm die Ausgleichung des Widerspruchs nicht Absicht ist, so ist ihm auch der Widerspruch selbst, die Hervorkehrung desselben nichts, worauf er ausdrücklich den Nachdruck zu legen ein Bedürfniss empfände. Der Widerspruch ist da, aber er ist vielleicht nur für den Suchenden da. Die Verknüpfung des Widersprechenden fehlt nicht, aber sie ist keine von Aussen herzugebrachte, sondern von Haus aus, von der Energie des Gemüthes her wohnt sie unmittelbar dem Widersprechenden ein. Das Dogma endlich ist überhaupt für diese Periode von untergeordneter Bedeutung; Empfindung, Andacht, Leben ist Alles und ist schon das Dogma nur von secundärer Bedeutung, so noch viel mehr die Fassung und Abschliessung desselben in einer Reihe von Sätzen, in einer bestimmten, ausgeführten, nach allen Seiten hin ausgeglichenen Formel, in einem Bekenntniss, welches statt Ausdruck des Glaubens zu sein, zu der Bedeutung einer Norm und eines Gesetzes für den Glauben umschlägt.

Diese Periode jedoch der Absichtlichkeit und der Unfreiheit tritt unabwendbar ein. Dem Gemüthe fordert der Verstand ein Bekenntniss ab. An das Dogma, wie es allmählich gewachsen und geworden, legt mit literarischer Absichtlichkeit gleich sehr, wie mit hierarchischem Gelüst ein späteres Geschlecht die Hand an. Es entsteht ein klassisches Bekenntniss. Solch eines ist vor allen das athanasische und für die Einsicht in die Natur des Dogmatischen in sofern von unendlicher Wichtigkeit. Wie der Widerspruch und die Absurdität in diesem Bekenntniss erscheint, ist allbekannt, und nur danach sehen wir uns verlegen um, wie hier die Verknüpfung des Widersprechenden, die Negation der Inkommensurabilität der beiden Momente der Religion sich zeige.

Aber wie wäre es, wenn sie hier nur darin sich zeigte, dass der Widerspruch in seiner ganzen Schärfe freigelassen, die Vereinbarkeit des schlechthin Irrationalen durch nichts als durch den Trotz bekannt würde, mit welchem dasselbe zusammengezwungen wird? wie wäre es, wenn die Leugnung des Widerspruchs nicht schroffer ausgesprochen werden könnte, als durch die völlige Verachtung desselben, durch die barbarische Schonungslosigkeit, mit welcher dem Verstande die Absurdität entgegengetragen wird? Oder ist es

in jenem klassischen Bekenntniss etwa anders? ist in demselben etwa irgend ein Versuch gemacht, das Widersprechende zu verhüllen und vor der Kritik des Verstandes zu verstecken? oder ist nicht vielmehr durch die grösste Accuratesse in den einzelnen Bestimmungen, durch die mühevollste Sorgfalt des Verstandes der Widerspruch geflissentlich in ein blendendes Licht gesetzt?

Die Ausgleichung des Widerspruchs, mit anderen Worten, ist in diesem Bekenntniss nur in der Weise der Reflexion objectiv geworden. Das Bekenntniss ist durchaus auf die Zurückbeziehung und Zurücknahme in das gläubige Bewusstsein angewiesen. Schlechthin objectiv ist in demselben nur die Irrationalität der religiösen Momente geworden; die Auslöschung dieser Irrationalität ist es nur in so fern, als sie von dem Gläubigen beständig hinzugebracht, als das Bekenntniss geglaubt und bekannt wird.

Ich versuche, durch einen Vergleich mich noch deutlicher zu machen. Der Verfasser jenes Bekenntnisses, meine ich, gleicht dem schlechten Historiographen, dem Chronikenschreiber. Die Facta in ihrer ganzen Nacktheit und Facticität zu referiren, diess hält der Chronist für seine Aufgabe, darein setzt er die geschichtliche Treue und Wahrheit, damit glaubt er ein genaues, treuentsprechendes und unverwerfliches Bild des historischen Hergangs gegeben zu haben. Allein es fehlt nur nicht Alles daran, dass dem wirklich so sei. Die Idee der Ereignisse fehlt und die Seele, die treibende Kraft und Innerlichkeit der geschichtlichen Bewegung. Eine genügende Anschauung der Geschichte wird nur derjenige aus solch' einer Darstellung gewinnen können, der das Geschehene selbst miterlebt und erlitten hat, derjenige, welcher selbst mit dabei war und also das Fehlende in die Darstellung hineinzulesen im Stande ist.

Anders, ganz anders der wahre Geschichtsschreiber. Seine Darstellung des Geschehenen ist eine Reproduction des wirklichen Verlaufs. Statt diesen äusserlich aufzunehmen und von der lebendigen Bewegung der Welt uns gleichsam abzulesen, statt dessen dringt er in das Innere der Ereignisse und erzeugt dieselben, in deren geistigen Mittelpunkt gestellt, noch einmal. Nicht er, so scheint es, sondern aus ihm spricht der Geist der Geschichte. „Die Wahrheit alles Geschehenen" — denn wozu mit anderen Worten sagen wollen, was mit den besten bereits gesagt worden ist — „die Wahrheit alles Geschehenen beruht auf dem Hinzukommen

jenes — — unsichtbaren Theils jeder Thatsache, und diesen muss daher der Geschichtsschreiber hinzufügen. Von dieser Seite betrachtet ist er selbstthätig und sogar schöpferisch, zwar nicht indem er hervorbringt, was nicht vorhanden ist, aber indem er aus eigener Kraft bildet, was er, wie es wirklich ist, nicht mit blosser Empfänglichkeit wahrnehmen konnte. Auf verschiedene Weise, aber ebenso wohl als der Dichter, muss er das zerstreut Gesammelte in sich zu einem Ganzen verarbeiten." *) Nur so geschieht es, dass wir aus einer Geschichtsdarstellung in die dargestellten Ereignisse selbst uns versetzen können, dass wir dabei sind, auch wenn wir sie nicht selbst mit erlebten, auch wenn wir zeitlich und leiblich bei denselben nicht mitbetheiligt waren.

Und nun zurück zu demjenigen, was wir soeben uns gleichnissweise erläutern wollten. Das Credo ist die sprachliche Darstellung jenes Epoche machenden Ereignisses, welches, immer wiederkehrend in dem religiösen Gemüthe, in den Momenten der Andacht auftritt. Wird dieses nun in chronistischer Weise berichtet, so ist dieser Bericht nur die nackte Nebeneinanderstellung der widersprechenden Faktoren, welche im Subject zwar durch die Energie der Religion zusammengewoben, in der Darstellung aber feindlich aneinandergelassen sind. Das geistige Phänomen, dessen Ausdruck das Bekenntniss sein soll, ist aus diesem nur unter der Bedingung herzustellen, dass man selber dabei ist, dass man jenes Phänomen in sich selber findet. Dabei aber ist nur der Gläubige; nur der Gläubige liest zu dem widerspruchsvollen Dogma aus seinem eigenen Innern heraus die Einheit des Widersprechenden hinzu; ja, es gehört die ganze Anschauung der religiösen Stimmung dazu, um bereitwillig die feindlichen Formeln in die eigene Innerlichkeit zu resorbiren und das im sprachlichen Ausdruck unter den Händen des Verstandes Erstorbene zu neuem Leben anzufachen.

Roh also und plump ist diese Weise der sprachlichen Objectivirung der religiösen Empfindung und schaal ist das Dogma, wenn nicht bis auf einen gewissen Grad das innere Leben, die Wahrheit seiner Widersprüche, wie sie im Gemüthe faktisch vorhanden ist, in die Darstellung mit hineingeflossen ist. Und hier nun tritt

---

*) Worte W. v. Humboldt's; Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Gesammelte Werke. Bd. I. S. 2.

abermals dasselbe ein, wie bei der Geschichtsschreibung. So wenig wie jene verborgene Nothwendigkeit, sie sei nun Schicksal, oder Idee, oder Vorsehung geheissen, in dem Geschichtsschreiber real und in derselben Weise existirt, wie sie der Geschichte selbst einwohnt: so wenig kann das nur im Individuum existirende religiöse Leben in dem Bekenntniss noch einmal wirklich werden. So gut wie der Geschichtsschreiber die Idee der Geschichte nur „erahnen" und nicht ohne den Dienst der Phantasie sich ihrer bemächtigen kann: ebenso wird jene Kraft des religiösen Gemüths, die die Widersprüche beschwichtigt, im Dogma, als der objectiven Darstellung jenes inneren Phänomens nur im Abbilde, nur ahnend, nur durch einen Akt der Phantasie ergriffen und zur Anschauung gebracht werden können. Hier, wie dort tritt eine Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses ein. Aus der Sammlung der empirischen Fakta springt dem Historiker die Idee der Geschichte hervor; den schaffenden und erhaltenden Geist, der in allem Geschehen webt und waltet, schaut er sinnigen Blickes heraus aus seinen Wirkungen und Produkten; er durchdringt erst nachträglich mit dem Geiste dasjenige, was der verwandte Geist der Geschichte ursprünglich aus sich herausgeboren. So eben auch der Verfasser eines religiösen Bekenntnisses. Sieht er sich zunächst in den Zwiespalt hineinversetzt, der auf dem Gebiete der Objectivität schlechterdings unvermeidlich ist, so muss er nun erst nachträglich wieder in das bewegte Herz zurückgreifen, um ihm jenes Geheimniss abzudringen, welches die widerspruchstilgende Macht gegenüber der Irrationalität des Sprachlichen und des Ethischen ist; er hat die Aufgabe, die schon entzweiten und im Kampf begriffenen Motive zusammenzuschmelzen, welche, bevor sie zu objectiver Erscheinung kamen, in der Tiefe des Gemüthes noch gar nicht zur Entzweiung auseinandergelassen waren. Und hier nun, zur Erfüllung dieser Aufgabe, stehen ihm keine anderen Mittel zu Gebote als wie sie der Boden erzeugt, welchen er nun einmal zu betreten gewagt hat. Dieser Boden aber, welchem er nunmehr zu vertrauen gezwungen ist, ist die Sprache. Die Sprache ist es, auf welche das Bekenntniss den religiösen Inhalt aufzutragen, in welcher als dem unumgänglichsten Elemente die innere Erfülltheit sich auszulassen begehrt. Und wohl ihm! denn er darf ihr vertrauen. In der Geschmeidigkeit der Sprache mehr noch, als in dem sitt-

lichen Wesen vermag die ursprüngliche ideelle Einheit dieser Beiden, vermag die Religion bis zu einem gewissen Grade sich abzubilden. Die Gegensätze wegzuschaffen, den Widerspruch, wenn er einmal aufgetreten, völlig zu tilgen: diess ist ja schon darum unmöglich, weil die Sprache selbst in diesem Kampfe Partei, weil sie selbst die eine Seite in dem Prozesse der irrationalen Beziehung innerhalb des Dogmas ist; wohl aber vermag sie das Widerstrebende sich gegenseitig näher zu führen, wohl vermag sie die Härte der Gegensätze in Fluss zu bringen, und in der Dialektik ihres eigenen Wesens die Inkommensurabilität, in welcher sie selbst zu dem Sittlichen befangen ist, abzuschwächen, zu verhüllen und symbolisch wenigstens zu negiren. Dazu ist diess die grosse Tugend der Sprache: was sie nicht auszudrücken im Stande ist, das vermag sie doch anzudeuten. Aus ihrer Allgemeinheit und umfassenden Idealität kann und darf sich das Individuum immer wiederherstellen und sich selber zurückgewinnen, so wie es sich sprechend zur Allgemeinheit aufgehoben hat. Es verhält sich mit ihr, wie derselbe Mann sich ausspricht, welchen wir schon oben statt unserer reden liessen. Denn war es dort nur erlaubt, ihn einzuführen, so wird es fast zur Nothwendigkeit, Wilhelm von Humboldt zu hören, so oft von dem Wesen der Sprache die Rede ist. „Ihr Element," sagt Humboldt, „das Wort — — theilt nicht wie eine Substanz etwas schon Hervorgebrachtes mit, enthält auch nicht einen schon geschlossenen Begriff, sondern regt bloss an, diesen mit selbstständiger Kraft, nur auf bestimmte Weise zu bilden. Die Menschen verstehen einander nicht dadurch, dass sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, dass sie gegenseitig in einander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühen, dieselbe Taste ihres geistigen Instruments anschlagen, worauf alsdann in Jedem entsprechende, nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen."

Diese Eigenschaft nun, oder, wie wir sagten, diese Tugend hat die Sprache da gewiss zumeist zu bewähren, wo es gilt, ein schlechterdings über sie Hinausragendes zu ergreifen. Sie hat sie zu bewähren schon da, wo ein Ethisches sich ihr gegenüber aufdringt; noch mehr aber da, wo, wie in der Religion, die Incongruenz ihres und des ethischen Wesens als eine aufgehobene dar-

gestellt wird. Das gegenseitig Unmessbare in ihrem eigenen Schoosse friedlich neben einander zu lassen, ja, es nachgiebig und zart zusammenzuführen, mit Verleugnung ihrer freien, zu der Klarheit des Verstandes aufstrebenden Natur sich der sanften Gewalt des Gemüthes zu beugen, folgend endlich dem leisen Zuge der stets beredten Poesie, dem Sittlichen sich still zu vermählen: diess ist es, was sie zu leisten hat, wenn die Religion sie sucht, um in ihr sich zu objectiviren, und diess ist es, was sie zu gewähren hat, wenn ein Dogma zu Stande kommen soll, nicht etwa an welchem die Kritik des Verstandes nichts auszusetzen fände, sondern ein solches, in welchem das reine religiöse Gefühl mit Leichtigkeit und mit innerer Befriedigung sich wiederfinden möchte.

Wünschen wir dem frommen und sinnigen Manne Glück, dem es gelungen, in dieser Zeit der Gegensätze sich dem Ideal eines christlichen Glaubensbekenntnisses wenigstens anzunähern, und freuen wir uns immerhin des Muthes derjenigen, welche in Gottes Namen mit diesem Bekenntnisse viel mehr als mit jenen rohen, von dem Glauben der Gegenwart verlassenen, den Weg zu ihrem geistigen Heile versuchen. Wir preisen nicht das an diesem Bekenntnisse, dass es einen weiten Raum lässt für die divergirendsten individuellen Ansichten; denn die gleiche Gunst gewährt auch ein dürftiger und flacher Inhalt; wir preisen es auch nicht desshalb, weil es in der Mitte steht zwischen einem Alles negirenden und einem allzu positiven Standpunkte; denn nach der Mitte sucht und misst nicht der Geist, sondern der Geistverlassene. Wir preisen es aber desshalb, weil es der Ausdruck des einfachen, durch kein erlerntes oder angewöhntes Dogmatische verfälschten religiösen Bewusstseins ist, weil es das allgemeine menschliche Bedürfniss nach religiöser Erfüllung so anerkennt wie befriedigt, weil es mit menschlicher Kunst endlich die tiefen Gegensätze zu verschmelzen bedacht ist, welche aus der Dunkelheit der religiösen Empfindung hervorbrechen, sobald sich diese an die Welt und an die Oberfläche der Sprache heraufbegibt. Durch diese Eigenschaften geschieht es von selbst, dass es auch jene äusserlichen Anforderungen befriedigt, die die Zeit immerhin an eine Formel richten mag, welche Gemeinden bilden und die zerstreuten und verwirrten Geister zu einem neuen Protestantismus unter sich sammeln will. Mit diesen Eigenschaften mag es versuchen, ob es dem zähen Ver-

stande, ob es den Vorwürfen, dass es mystisch, unklar, unverständlich sei, Trotz bieten kann. Es hat alsdann nur noch einen Kampf zu bestehen: den unabsehbaren Kampf mit der vorurtheilsvollen Bornirtheit der Orthodoxie, mit der dogmatischen Corruption des lauteren religiösen Sinnes und des reinen menschlichen Empfindens. Ich sage, es hat nur diesen einen Kampf noch zu bestehen. Denn der Kampf mit der Gewalt ist keiner. Wir halten an diesem Idealismus trotz des Pöbels.

---

# XXXVII.

## Das Gesetz des Fortschritts in der Geschichte.

(Thesen des Dr. Al. Schmidt.)

---

### Erste These.

A. Schmidt. Der Mittelpunkt der Geschichte ist das freie menschliche Subject. Ihr Ziel ist die Verwirklichung des Subjects in dem ganzen Reichthum seiner ausgebildeten Anlagen. Weil das Subject, was es ist und was es erreicht, nur durch seine Arbeit erreicht, so kann das Bewegende in der Geschichte nur das Subject sein: die Geschichte ist seine Arbeit, seine Bethätigung. Das Subject aber ist unaufhörliche Lebendigkeit, es kann niemals sein ohne die Aeusserung und Darstellung seines Inhalts, ohne eine Welt, in der es seinem Bewusstsein von sich ausgebreitetes Dasein gibt. Es muss fort und fort schaffen, so dass, wenn selbst eine seiner Schöpfungen noch so vollendet wäre, es doch darin nicht ausruhen könnte; es muss ja sein inneres Leben fortwährend neu produciren, und jeder Schritt in dieser unaufhörlichen Bethätigung führt veränderte Bedingungen herbei, bringt einen neuen Anstoss zu Wege, woraus weitere Schöpfungen hervorgehen. Die Geschichte könnte daher nur mit dem Subject selbst aufhören. Sie wird nie zu Ende gehen, aber ihr Wesen, ihr Zweck wird in jedem Augenblick erreicht, nämlich Bethätigung, Lebensäusserung des Subjects.

An zwei Grundbedingungen ist die Verwirklichung des Subjects gebunden, das ist die umgebende Natur und die menschliche Gemeinschaft. Beide enthalten diess, dass die Subjectivität und Freiheit nur als Anlage dem Menschen zugestanden ist, zur Wirk-

lichkeit sich erst an der Natur und der menschlichen Gemeinschaft entwickelt, wie auch das Organische nur der Keim ist, der am Unorganischen und dessen Lebensreize zur Reife gedeiht. Wie aber hier das Unorganische fördernd sowohl als hemmend einwirkt, so liegt in jenen Bedingungen für die Bethätigung des Subjects ebenso wohl Förderung als Hemmung. An der Natur entwickelt sich das Bewusstsein der menschlichen Freiheit, die Erkenntniss von den Gesetzen des Weltalls, die äussere Einrichtung der menschlichen Gemeinschaft (durch fortschreitende Erleichterung der Naturüberwindung), an der Natur entwickelt sich der Kunsttrieb. Von der Natur wird das ganze Material gegeben, an welchem sich die menschliche Freiheit bethätigt, worin sie sich Dasein gibt (z. B. im Eigenthum); sie gibt die Veranlassung zur Vereinigung von Gesammtheiten für gemeinsame Zwecke, sie bestimmt die ursprünglichen Grenzen der Völker, ihren eigenthümlichen Charakter. Die Gesellschaft der Menschen aber, die zweite der oben angegebenen Bedingungen führt allein das Subject zur Ausbildung aller seiner Anlagen; denn sie macht die Theilung der Arbeit möglich. In dem grossen vielgegliederten Werke, an dem Alle je nach ihrer Befähigung und nach freier Betheiligung der Einzelnen arbeiten, wird eben die Freiheit des Subjects gewirkt, die Ausbildung aller Seiten seines Daseins. Die Gesellschaft, der Staat ist nichts Anderes als das Eine menschliche Subject in der Fülle seiner Lebensäusserungen, seiner Gestaltungen der Freiheit; jedes Individuum im Staate ist eine Monade, die das Universum des Staats in sich darstellt, in jedem Individuum hat der Staat seinen Zweck, der er selbst ist. Demnach ist das Ganze dasselbe Subject, was der Einzelne im Ganzen ist; durch die gemeinsame Wirksamkeit Aller aber wird es möglich, dass jedem Einzelnen die Frucht der ganzen allseitigen Arbeit zu Theil wird. Die Gesellschaft umschliesst den ganzen Reichthum sämmlicher geistiger und materieller Interessen des Subjects, welche die Interessen Aller sind; sie ist vergleichbar Einer Person, die alle jene Angelegenheiten in sich geordnet hat. Indem der Einzelne als Monade den ganzen Inhalt dieser Person in sich abspiegelt, hat er als Mitglied der Gesellschaft an allen jenen Angelegenheiten Theil; sie sind die seinigen, sie werden als die seinigen von dem grossen Ganzen gewirkt; er wirkt sie an seinem Theile für die Anderen, die Anderen für ihn mit. Nur aber in diesem Zusammenhang, in dieser Gliederung der gemeinsamen Arbeit kann das Subject zu seiner Befriedigung kommen, kann es zur Ausbildung all seiner Anlagen, zur Theilnahme an allen seinen Angelegenheiten, Religion, Wissenschaft, Kunst, Recht, den materiellen Gütern gelangen.

Diess beides also sind die nothwendigen Bedingungen, an welche die Bethätigung des freien menschlichen Subjects geknüpft ist; an ihnen allein kann sich ein Fortschritt entwickeln, der freilich immer aus der Energie des Subjects entspringt. Beide Bedingungen können aber auch relative Hemmungen und Stockungen herbeiführen. Was die Natur betrifft, so ist z. B. durch seine

örtliche Lage ein Staat von der Meeresküste ausgeschlossen, durch sein Klima von der industriellen Thätigkeit abgehalten, der durch strenge Naturscheiden, die ihn zerstückeln, in einer zusammenhängenden Ausbildung gestört; oder sonst drücken Natureinflüsse die geistige Energie nieder. Und was die Hemmung von Seiten der menschlichen Gemeinschaft betrifft: so wird ebenso wohl die hervorragende Persönlichkeit durch die hinter ihr zurückbleibenden Volksgenossen, wie das gebildetste Volk durch seinen Zusammenhang mit minder gebildeten geschwächt und aufgehalten; das griechische Volk z. B. ist geradezu den anderen Völkern zum Opfer gefallen, seit es seine Kultur auf die ungeheuere Fläche Asiens ausbreitete; es hat wie das Samenkorn müssen sterben, um nicht allein zu bleiben, sondern hundertfältige Frucht zu tragen. Dergleichen Erscheinungen sind nicht selten, wo das, was particulärer Besitz war, sich auf das ganze Geschlecht ausbreiten sollte. Denn das Geschlecht, dieser im geschichtlichen Fortschritt immer tiefer verbundene Völkercomplex, weil es als gemeinsame Grundlage alle Völkerindividualitäten trägt, weil es das ist, was in jedem Volke, in jedem Menschen eigenthümlich bestimmt auftritt, hat einen Anspruch auf das von dem einzelnen Subject Gewirkte; wie dieses der Idee nach der ganzen Menschheit angehört, so soll es auch der Wirklichkeit nach ihr angehören.

Mittelpunkt und Zweck, bewegende Macht der Geschichte bleibt nichts desto weniger das Subject. Die Menschheit selbst, die Gattung ist nur dadurch Subject, nur dadurch das Umfassende aller menschlichen Interessen, weil sie das Resultat der gemeinsamen Bestrebungen aller einzelnen Subjecte ist, weil ohne die Bedingung der Gesellschaft das einzelne Subject nicht vollendet werden kann. Aber auf die Vollendung des Einzelnen, auf die Ausbildung seiner Anlagen, die Vollführung seiner Angelegenheiten geht auf allen Punkten die geistige Bewegung des Menschengeschlechts aus. Das Recht, der Staat, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst ist um des Einzelnen willen, hat in diesem ihren Zweck, kommt freilich immer nur durch die Arbeit des Ganzen zu Stande. Für sich sind alle jene Angelegenheiten nichts; sie sind, was sie sind, erst an dem einzelnen Subject, als Bewusstsein, als lebendige Gestaltung seiner Freiheit. Weil sie aber nur in der Freiheit des Einzelnen sind, weil sie die That dieser Freiheit sind, so ist die Macht, deren Schöpfungen sie sind, über jeden ihrer bedingten Ausdrucksformen an sich hinaus. Denn diese Macht, die das Subject zum Subject macht, die dem Menschen seine freie und grosse Stellung im Universum gibt, ist allgegenwärtig und ewig sich gleich; sie ist unerschöpflich; sie gibt sich Dasein in den verschiedenen Formen des geistigen Lebens, darinnen sich die Freiheit des Subjects darstellt. Diese Formen aber sind zeitlich, örtlich bedingte, sind an Natur- und an gesellschaftliche Bedingungen geknüpft, sind von dem Maasse der Energie und Geisteskraft, von dem moralischen Willen der Subjecte abhängig, stehen in Zusammenhang mit der Entwickelung verwandter Lebens-

gebiete u. dgl. Ueber diese Formen, in welchen sich das freie Subject in gemeinsamer Arbeit mit den anderen, in jedem Augenblick auf eine bedingte Weise bethätigt, ist in seiner unbedingten Urkraft das Subject hinaus. Daher aller Fortschritt in der Religion, in der Wissenschaft, in der Staatsform und dem materiellen Inhalt des Staatslebens. In der Religion z. B. will das Subject seinen absoluten Grund, den unendlichen Inhalt seiner Freiheit fassen; das Bewusstsein der Freiheit aber vertieft sich mit jedem Akt der Freiheit, schreitet mit ihrer Bethätigung fort: und so genügt es sich bald in einem Cultus nicht mehr, in welchem es einst den vollen Ausdruck seines Wissens und Wollens fand. Das Subject ist aber nicht um der Formen willen, sondern die Form um des Subjectes willen; und ein Zustand, der nicht das Dasein, die Wirklichkeit des Subjectes ist, bricht als todte Hülle zusammen. Worauf also kommt es bei jeder Zuständlichkeit an, in der Religion, im Staat, im Recht, in der Wissenschaft u. s. f.? Nur darauf, ob sie von dem Subject als die seinige, als die eigene erlebt und immer wieder erzeugt wird, oder ob sie als eine ihm entfremdete, unverständliche von ihm empfunden und ertragen wird. Denn das Subject will in allen seinen Schöpfungen bei sich sein; die neu eintretenden Persönlichkeiten können nicht die Erbschaft der früheren antreten, ohne sie als ihr eigenes Gut anzuerkennen. So wenig es in der Wissenschaft einen Stillstand gibt (denn das unaufhörliche Streben des Subjects in der umgebenden Welt sich selbst, seine eigenen Gedanken zu erkennen, im Erkennen sich selbst zu besitzen und frei zu sein, treibt es zu immer neuen und neuen Fortschritten), und so wenig dem Subject jemals seine moralische Vollkommenheit genügt — die edelste That ist ja immer nur ein Ausdruck der sittlichen Tiefe, und ist der mächtigste Antrieb zur Vollbringung fernerer: so wenig je die materielle Arbeit rasten kann, — denn in der Arbeit verdient sich der Mensch die Freiheit, und jeder neue Schritt in der Naturüberwindung setzt wieder neue Verhältnisse, welche dem Ackerbau, der Industrie, dem Handel neue Richtungen geben; so wenig kann im Rechte, im Staat und anderen Sphären Starrheit eintreten. Die Sittlichkeit des Rechts ist nur die in jedem Moment neu geschaffene, aus dem innersten Lebensgrunde des Subjects fortwährend zuströmende; die Freiheit einer Staatsform ist nur die, welche in jedem Augenblicke neu erarbeitet, durch die lebendigste Theilnahme aller Subjecte constituirt wird. So wenig die Interessen, die der Staat umfasst, die Interessen, in denen die Freiheit des Subjects sich offenbart, jemals ruhen: so wenig kann der lebendige Kreislauf, in dem jene Kräfte circuliren, derselbe bleiben; er ist in jedem Augenblicke neu, und wo diese Kräfte über die Verfassungsform hinauswachsen, da sinkt ohne Aufenthalt der entgeistete Zustand in Trümmer, und das wallende, fluthende Leben drängt sich in neue Bahnen.

Also das Subject, wie es ohne Unterlass seine innere Lebensfülle ausbreitet, wie es seine Stellung im Universum zur Ausfüh-

rung bringt, immer aus seiner unerschöpflichen Tiefe schöpfend und Eines nach dem Anderen ans Licht bringend: das ist die Macht, die im Fortschritt der Geschichte lebt, die jeder Errungenschaft der vergangenen Zeit in sich Unsterblichkeit verleiht, die in ihrem Inhalte das Gesetz der Bewegung trägt. Dieses Subject, weil seine Natur die Freiheit ist, muss schaffen; es muss sich stets selbst erringen, es muss sich stets in den Lebensformen ausbreiten, die der Freiheit Offenbarung sind. Dem Geschlechte, dem Volke gehört diese Macht des Fortschritts nur dadurch an, dass das Subject sich allein in der Gesammtheit, in der gemeinsamen Arbeit bethätigen kann, dass die Angelegenheiten des Subjects, weil es die Lebensformen der Freiheit sind, allgemeine Natur und Bestimmung haben. Nur die Energie des Einzelnen, nur die Kraft, mit der das Subject seinen Theil der öffentlichen Arbeit fördert, führt das Volk, und die kräftige Kulturentwickelung des Volks führt das ganze Geschlecht weiter. So viel Freiheit sich das Subject erringt, so viel ist der Idee nach auch dem Volke und dem ganzen Geschlechte erworben; wie wir an dem Stifter der absoluten Religion sehen, dessen Freiheit allmählig Gemeingut der Menschheit wird, dadurch dass jeder jenes Subject in sich wiederholt. Nur immer vom Subject geht die Freiheit, geht der reale Fortschritt auf das Ganze über; denn die Freiheit ist nur in ihrer Verwirklichung, nur durch die That. Die That aber ist Sache des persönlichen Willens, der Energie des Subjects; der Einzelne hat für sie einzustehen. An der Freiheit und ihren Eroberungen aber hat nur der Theil, der sie durch eigene That mit erringt; so kann also das Ganze immer nur dadurch frei sein, dass die Einzelnen sich frei gemacht haben. Die politische Freiheit einer Nation ist die That aller ihrer einzelnen Bürger und existirt nur so lange, als die Einzelnen sich die Freiheit zu verdienen wissen; das zeigt die alte und die neue Geschichte. Von dem Volke aber geht die Freiheit auf das Geschlecht über; das sehen wir an dem unwiderstehlichen Trieb, mit dem die Freistaaten Griechenlands, mit welchem Rom, mit welchem unsere Republiken und constitutionellen Staaten ihre Verfassung bei anderen Völkern geltend zu machen, mit welchem Reformationen den Lauf durch die Welt zu machen bestrebt sind. Ueberall demnach ist das Subject der Nerv der geschichtlichen Bewegung.

Ob es nun je einen Zustand geben könne, worin das Subject sich ganz genüge, ist im Vorigen schon gesagt. Das Subject ist unaufhörliche Thätigkeit, und die Quelle derselben nie erschöpft. Es gelangt nie zu einem ruhenden, stehenden Sein, es ist immer Leben, Verjüngung. Um da zu sein, muss es schaffen. Auch da, wo Formen seiner Existenz Bestand haben, leben sie doch fort in unaufhörlicher Wiedererzeugung, wie ja auch im Organismus Chylus, Blut, Knochen u. s. f. in steter Verjüngung und Erfrischung begriffen sind. Und befände sich in der einen Sphäre augenblickliche Erstarrung, so würde sie bald von dem lebendigen Treiben der anderen fortgerissen werden. Z. B. würde die Ausdehnung der ma-

teriellen Arbeit, wie sie schon das Bedürfniss einer wachsenden Bevölkerung fordert, nothwendig den Anstoss geben zur Fortbewegung der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, der Gesellschaftsform. Also nirgends ein Aufenthalt, überall Neubildung. Die Aenderung der Bedingungen verlangt jederzeit eine neue Verwirklichung des Prinzips. Dem steht auch nicht entgegen, was wir selbst von der absoluten Religion gesagt haben. Absolut ist sie nur, weil ihre Verwirklichung eine unendliche ist; weil sie selbst identisch ist mit dem innersten Lebensgrund der Subjectivität, aus welchem alle Bewegung der Geschichte fliesst, weil sie allein dem Subject die unendliche Berechtigung gibt, über jede natürlich oder geschichtlich bedingte Lebensform der Freiheit mit göttlichem Rechte hinauszugehen.

Schulze. Ich fühle mich zunächst gedrungen, dem Herrn Proponenten der Thesen meine volle Zustimmung zu den von ihm aufgestellten Ansichten mit dem Ausdruck der innigsten Befriedigung auszusprechen, die mir seine Ausführung gewährt hat. Ich stimme ihm vollkommen darin bei, dass das freie menschliche Subject, der Geist, der Mittelpunkt der Geschichte ist; dass das in ihm selbst liegende Bedürfniss seiner Entfaltung das treibende Prinzip und die Verwirklichung seiner Idee das Ziel der Geschichte ist. Dem letzteren Gedanken lege ich besondere Wichtigtigkeit und absolute Bedeutung bei. Man hat die Entwickelung der Gattung, die Vollendung der Menschheit als das Ziel und den Endzweck der Geschichte so aufgefasst und bezeichnet, dass das einzelne Subject im Vergleich zu der Allgemeinheit seiner Gattung nur ein Accidentelles, nur ein Exemplar sei. Man hat in ähnlicher Auffassung das Individuum als für den Staat gemacht, als Mittel für den Staatszweck betrachtet. — Diese Auffassung muss ich als eine irrige, dem Begriff des Staats und des Allgemeinen widersprechende und die absolute Freiheit aufhebende und negirende betrachten. Im Gegentheil: der Zweck der Geschichte ist die absolute Freiheit und Vollkommenheit des Subjects. Das Subject darf nimmer in der Allgemeinheit verschwinden und vernichtet werden; vielmehr erhält die Allgemeinheit erst in dem Subject ihre Energie und Wahrheit, erweist sich daher als das Wesen und Sein des Subjects selbst. Das Weitere ist dann, dass das Subject nur durch seines Gleichen, seine Anderen, seine Volksgenossen und Mitmenschen, seinen höchsten Zweck erreichen kann. Es ist diese Realisirung seiner Selbst vermittelst des Volkes und der Menschheit aber in der That und Wahrheit eine Selbstvermittelung mit sich selbst durch die mit ihm identischen Anderen. Hierdurch wird der Widerspruch aufgehoben, der zwischen der absoluten Vollkommenheit des Subjects als dem Zweck der Geschichte und der Vollendung des Geschlechts als dem Ziele derselben zu bestehen scheinen könnte. Die Vollendung des Geschlechts ist nur in der Vollendung des Subjects realisirt.

Michelet. In vollkommenem Einverständniss mit dem vorigen Redner, dass das Absolute, wie Hegel sagt, nicht bloss als

Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufgefasst werden muss, glaube ich eben daraus die Einseitigkeit der Behauptung des Aufstellers der These herleiten zu können, dass das Subject allein die treibende Macht der Geschichte sei. Dieser Satz des Herrn A. Schmidt könnte drei Sinne haben: 1) Nichts geschieht ohne die Bethätigung des Subjects, Subjecte führen immer den substantiellen Inhalt aus. Diese Bedeutung wäre trivial, weil sich das von selbst versteht. 2) Dass das Subject die absolute Macht sei, könnte auch heissen: die subjectiven Interessen des Einzelnen sind der Zweck der Geschichte. Dieser Sinn ist bei unserem Redner unmöglich; denn er wäre unsittlich. 3) Es bleibt also nur folgende Bedeutung übrig: Der allgemeine Geist ist eine Abstraction, wenn er nicht in den einzelnen Subjecten verwirklicht ist; und so stimme ich mit meinem Satze von der ewigen Persönlichkeit des Geistes den beiden ersten Rednern bei. Nur: weil es zwei Momente sind, welche das Treibende der Weltgeschichte ausmachen, so hat Hr. Schmidt für den Standpunkt der ganzen Geschichte genommen, was für einen Theil derselben gilt. Im ganzen Alterthum ist das Individuum nicht das Bestimmende von Zuständen. Freilich auch hier bethätigt sich die Substanz immer nur in Subjecten. Aber was zunächst den Orient betrifft, so sind die sittlichen Verhältnisse so sehr die naturwüchsige Voraussetzung des Subjects, dass dieses als ein verschwindender Punkt erscheint, der hier in der That nur als ein Accidenz der Substanz gilt. Selbst das Individuum, welches der alleinige Träger und Repräsentant dieser Substanz ist, der Fürst, ist durch die Natur bestimmt, und ganz nur das Resultat seiner Lage. Das Subject kann schon aus dem Grunde nicht das Treibende des Fortschritts sein, weil es im Orient eben keinen bewussten Fortschritt in der Entwickelung des Volksgeistes gibt, und nur für den Philosophen die verschiedenen Völker des Orients eine Stufenfolge des Fortschritts im Begriff des Weltgeistes darstellen, ohne dass durch den Prozess der Geschichte diese Entwickelung auch in der Erscheinung an der Succession des Völkergeistes vor sich gegangen sei. Beginnt nun auch eigentlich in Griechenland erst die Thätigkeit der Geschichte (denn die durch Cyrus' That gesetzte Blüthe des Perserreichs ist für Griechenland nur der Anknüpfungspunkt seiner Thätigkeit), so kann auch hier erst von freier Thätigkeit der Subjecte die Rede sein. Die formelle Freiheit wollen wir auch den orientalischen Subjecten nicht absprechen. Das Treibende in ihnen ist aber durchaus der Geist ihres Volkes, als höhere Substanz in der Religion erfasst. Hatten selbst in Phönicien die Subjecte das Meer, den Handel und die Schifffahrt gemacht? Sind es nicht vielmehr die Natur-Bedingungen der Nation, welche ihren Geist den Individuen auferlegten? Erst in Griechenland erscheint die Substanz, der Staat und die Kunst, als ein Produkt des freien Individuums. Aber auch hier ist die treibende Macht des allgemeinen Geistes so sehr das Bestimmende der Zustände, dass man mit Recht den Griechen einen sittlichen, nicht einen moralischen Menschen genannt hat, weil er die Richtschnur seines Handelns nicht aus seinem Ge-

wissen, sondern aus der vorhandenen Sitte schöpfte. Freilich in Rom siegt das individuelle (plebejische) Element über das substantielle (patricische). Die Römer, von griechischer Sittlichkeit den Ausgangspunkt nehmend, kommen zum Bewusstsein der unendlichen Persönlichkeit. Aber auch dieser Zustand ist noch nicht innerliches Produkt des Subjects; er ist als äusserliches Rechtssystem gesetzt, als das Resultat der ganzen weltgeschichlichen Entwickelung. Und so beschliessen die Römer das Alterthum. In ihnen hat der Weltgeist aus seiner Allgemeinheit sich zur Spitze der unendlichen Subjectivität emporgearbeitet; aber so zum Extrem gesteigert, ist sie nur formell und inhaltslos. Es beginnt nun mit Christus der Wendepunkt der Weltgeschichte, wonach das Individuum seine formelle Unendlichkeit dazu erhebt, allen Inhalt aus sich herauszutreiben und in sich darzustellen. Christus hat also an den römischen Weisen seine historischen Reflexe. Aber während sie die unendliche Subjectivität auf den Thron der Welt setzen, was auch der jedesmalige Inhalt sei, etwa Caligula, der Fliegen mit der Klappe todt schlägt, oder sein Pferd und seine Grossmutter zu Senatoren macht, so erhebt Christus nur das Subject zum Range des Göttlichen, welches sich zum reinen Borne zu machen weiss, aus dem der absolute Inhalt in unerschöpflicher Fülle hervorquillt. Für diese zweite Bewegung der Weltgeschichte ist nun Hrn. Schmidt's Prinzip vollkommen ausreichend. Familie, Staat, Recht, Kirche, Kunst und Wissenschaft, ja die ganze Erde, — alles wird zu einem blossen Mittel für die unendliche Seligkeit des Subjects herabgesetzt. Das Individuum ist der alleinige Zweck der Schöpfung. Wenn wir nun die Wirren, die Barbarei des Mittelalters, das Verzerrte seiner Zustände mit dem schönen Ebenmaass der griechischen Verhältnisse vergleichen, so wird es dem oberflächlichen Betrachter schwer, den Fortschritt des Weltgeistes und die Möglichkeit einer Theodicee zu erblicken. Hier kommt uns Herrn Schmidt's Prinzip zu Hülfe. Das Subject in seiner endlosen, nie rastenden Schöpferkraft baut aus seinen Thaten und Gedanken sich eine Welt seiner Freiheit auf, die jeden Zustand der Wirklichkeit überragt. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," sagt dieses sich seiner Unendlichkeit bewusste Individuum. Aber weil die sittlichen Verhältnisse, die Vollendung des Geschlechts zu blossen Mitteln herabgesetzt waren, und Alles nur aus der Welt des Subjectes, als der einzigen treibenden Macht zu fliessen schien (ich sage schien: denn das Haupttriebrad auch in dieser Phase der Subjectivität bleibt immer der allgemeine Geist), so waren die wirklichen Zustände auch so höchst unbefriedigend, und mit der Corruption des Mittels auch der Zweck unerreichbar. Diess fängt die Menschheit an zu fühlen; und es bereitet sich eine Synthese, eine Verschmelzung des heidnischen Prinzips mit dem christlichen vor. Damit der Zweck der Weltgeschichte, „die absolute Freiheit und Vollkommenheit des Subjects", erreicht werden könne, muss „das Ziel der Weltgeschichte, die Vollendung des Geschlechts," nicht aus dem Auge verloren werden. Das Endziel, was erreicht werden soll, muss aber auch der treibende Begriff

des Anfangs sein. Nicht allein das Subject, sondern eben so sehr die Gattung ist also der treibende Zweck der Geschichte, und Beide als Eine und dieselbe Gestalt, — die ewige Persönlichkeit des Geistes, zu denken.

Mätzner. Herr Michelet scheint mir in seiner Entgegnung über den Punkt hinauszugehen, um den es sich in der Darstellung des Herrn A. Schmidt dreht. Es handelt sich zunächst darum, dass in dem Subjecte, d. h. in dem denkenden und wollenden Menschen, in dem freien Menschen das Prinzip und das Ziel der Geschichte anerkannt werden soll; der Mensch hat im höchsten Sinne des Wortes eine Geschichte, der Mensch macht die Geschichte und der Mensch ist der Zweck der Geschichte. Mag diess immerhin trivial erscheinen; es ist eine einfache Wahrheit, die nur dadurch verwirrt wird, wenn unter dem Subject dieses oder jenes Subject verstanden oder gar eine subjectslose allgemeine Persönlichkeit an seine Stelle gesetzt wird. Auch darf das Subject, von dem hier die Rede ist, nicht mit demjenigen Subjecte confundirt werden, welches sich selbst als das Prinzip und den Zweck der Geschichte weiss: auch ohne diese Reflexion ist das Subject das, was es für die Geschichte ist. Nicht von den Stadien des Bewusstseins ist die Rede, sondern von dem, was sich durch alle Stadien desselben gleichmässig hindurchzieht. Es kann daher auch nicht einmal zugegeben werden, dass ein durchgängiger Widerspruch zwischen der Ansicht des Herrn Schmidt und der des Herrn Michelet stattfindet, insofern Herr Michelet Punkte ins Auge fasst, die nichts mit der Schmidt'schen These zu thun haben: obwohl das, was Herr Michelet über die Bethätigung des Subjectes in der alten Welt aufgestellt hat, nicht ganz die Billigung derer finden dürfte, welche mit der Schmidt'schen Ansicht einverstanden sind.

Gabler. Auch ich kann nur mit vollem Antheil mich denen anschliessen, welche den Vortrag des Hrn. Dr. Schmidt mit Freude und Dank aufgenommen und seiner Auffassung des Gegenstandes, wie der Ausführung desselben, alles Lob ertheilt haben. Der hier ausgesprochene und näher begründete Hauptsatz ist dieser einfache: „Das Subject, d. h. das menschliche, und zwar im allgemeinsten und umfassendsten Sinne, ist die treibende Macht des Fortschrittes in der Geschichte.“ Dass dieser Satz nicht bloss in dem trivialen Sinne genommen werden dürfe, dass allein die Subjecte als die bethätigenden und vollziehenden Organe es sind, durch welche Alles geschieht, gethan und vollbracht wird, was den Stoff und Inhalt der Geschichte ausmacht, was sich eigentlich von selbst versteht, ist schon bemerkt worden. Hr. Mätzner erinnert sehr gut, dass, indem dem Menschen allein und im höchsten Sinne des Worts eine Geschichte zukommt, in dem freien menschlichen Subject auch das Prinzip und das Ziel der Geschichte anzuerkennen sei, dass mithin Alles, was geschieht, nicht bloss vom Menschen, sondern auch für ihn, um seinetwillen und ihm zum Besten gethan und vollbracht werde, dass Alles nur ihn zum Ziel und Zweck habe. Ich bin hiermit vollkommen einverstanden. Wenn indessen schon

Hr. Michelet bei der Frage, wer oder was denn die Geschichte mache und die treibende Macht in ihr sei, das Subject nicht als den einzigen Factor gelten lassen wollte, sondern die Substanz oder den allgemeinen Geist als den anderen hinzufügte, so möchte auch ich den Satz des Hrn. A. Schmidt nur mit einer kleinen Modification annehmen. Mir scheint es nämlich, so wenig ich auch dem menschlichen Subject an seiner Ehre, der Bethätiger und Ausführer alles substantiellen Inhaltes zu sein, etwas entziehen will, dass gleichwohl das Treibende im Subject eben dieser substantielle Inhalt selbst sei, als dasjenige, was der Zweck aller Thätigkeit ist, worauf die ganze geschichtliche Bewegung hinarbeitet, oder was als Produkt derselben am Ende herauskommen soll, dass mithin dieser Endzweck, die Aufgabe und Bestimmung des gesammten Menschengeschlechtes das eigentlich Treibende sei, wozu der Einzelne sich mehr als Getriebener verhalte, nur dass in der wahren Freiheit der eigene Trieb eines Jeden damit in Eins zusammenfällt. Ich glaube auch aus einer von Hrn. Schmidt selbst gegebenen Andeutung, wo er das Absolute der absoluten Religion als dasjenige erklärt, was mit unserem eignen innersten Lebensgrunde übereinstimme, annehmen zu dürfen, dass unsere beiderseitigen Ansichten in keine bedeutende Differenz auseinander gehen werden, und will auch dem nicht vorgreifen, was er uns in seinen weiteren Thesen und ihrer Ausführung selbst noch geben wird. Nur wenn uns, wie jetzt geschehen, die Thätigkeit des seine Freiheit fort und fort realisirenden Subjects so vorgeführt wird, dass es nie rastend und nirgend stille stehend in keinem einzelnen Acte seine Befriedigung finde, und übergreifend über jede seiner Schöpfungen und Errungenschaften selbst wieder hinausgehe und nie dazu gelange, sich vollständig zu objectiviren und zu realisiren: so lässt sich zwar nicht läugnen, dass uns die Geschichte ein solches Schauspiel in der That darbiete; allein es liegt auch die Frage nahe, ob denn diese so scheinbar in's Endlose gehende Bewegung wirklich kein Ende haben, ob kein bestimmtes Ziel, gleichviel, ob es je erreicht oder nicht erreicht werde, ihr vorgesteckt sein solle, ob der Fortschritt überhaupt als solcher, gleichviel, wohin er seine Richtung nehme, oder, wie etwa bei Fichte, die blosse Selbstthätigkeit als solche, damit der eine Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen seine Befriedigung erhalte, schon Dasjenige sei, worauf es in der Geschichte ankommt und was ihre Erfüllung ausmacht. Ich glaube nicht, dass diess Hrn. Schmidt's Ansicht sei. Um indessen die meinige oder wenigstens Dasjenige, was ich hier zunächst meine, noch etwas näher anzugeben, bitte ich, mich eines Beispiels aus der Industrie bedienen zu dürfen, welches, wenn es auch vielleicht trivial zu sein scheint, doch zu seinem Zwecke dienen wird. Stellen wir uns eine grosse Fabrik vor, in welcher wir eine Menge von Arbeitern auf mannigfaltige Weise thätig und mit verschiedenartiger Arbeit beschäftigt erblicken, Jeden an seinem Theil und an seiner Stelle mit einer besondern Arbeit und Produktion, welche seine ganze und volle Thätigkeit in Anspruch nimmt. Fragen wir nun, was hier

das Treibende und Bewegende dieser mannigfaltigen Thätigkeiten sei, — abgesehen jetzt davon, dass jeder einzelne Arbeiter ausserdem noch den durch seine Arbeit als Mittel bedingten Zweck seiner Selbsterhaltung, der Ernährung seiner Familie u. s. w. hat — so werden wir sagen müssen, das hier in die bestimmte Thätigkeit Setzende sei dasjenige, was als das Gesammtresultat aller besonderen Thätigkeiten zuletzt zum Vorschein kommt, das Produkt oder Fabrikat, zu dessen Hervorbringung eben die ganze Fabrik vorhanden, auf welches sie angelegt und eingerichtet sei; alle vorangehende Thätigkeit habe nur dieses letzte Ergebniss zum Ziel, und durch die Natur dieses Produkts werde in der Zerlegung seiner Theile und in der dieser folgenden Theilung der Arbeit schon von vorne herein jede besondere Art von Arbeit und Thätigkeit bestimmt. Der am Ende erreichte und zu erreichende Zweck ist schon in allem Anfang das Bewegende, Treibende und alles Besondere und Einzelne Bestimmende. Bei einem solchen Fabrikgeschäft mag es nun wohl geschehen, dass mancher Arbeiter lieber etwas Anderes triebe, wenn er auf andere Weise sich seinen Lebensunterhalt zu verschaffen wüsste. Wir wollen nun aber Arbeiter annehmen, welche das Bewusstsein haben, dass ihre Arbeit und dasjenige, was sie durch sie hervorbringen, erringen und vollbringen, die eigentliche Aufgabe ihres Lebens selbst und ihre wesentliche Bestimmung sei, dass sie ihre Bestimmung als Menschen selbst damit erfüllen, dass sie zwar nach ihrer formalen Freiheit ihre Thätigkeit auch auf etwas Anderes verwenden könnten, wenn sie aber bedenken, was sie als Menschen sind und welchen Beruf sie damit haben, nothwendig nur diess Eine sich zum Gegenstand und Ziel ihrer freien Thätigkeit machen könnten; — setzen wir dieses Verhältniss an die Stelle, so ist das Subject, wenn auch das Thätige und Vollbringende, doch nicht selbst auch das Treibende und Bewegende; es wird vielmehr getrieben und bewegt durch seine Aufgabe, durch seine Bestimmung, und mag nur dann die Realisirung seiner Freiheit eine wahre und vollkommene nennen, wenn es in eigener Einsicht und Erkenntniss so weit gelangt ist, dass es selbstbewusst auch sich selbst zu dem, was seine Bestimmung ist, bestimmt und so seine freie Thätigkeit mit dem, was die innerste Nothwendigkeit seines Wesens, sein tiefster Lebensgrund ist, in Einklang zu bringen vermag. Seine Aufgabe ist aber eine schon von Ewigkeit ihm gesetzte, seine Bestimmung schon auf absolute Weise mit dem Begriff des Menschen gegeben und festgestellt. Wie es sich aber mit dem Individuum, dem einzelnen Subjecte verhält, eben so mit der ganzen Menschheit. Die Geschichte ist die Realisirung ihres Begriffes, die Bewegung in allen durch diesen Begriff bestimmten Sphären der menschlichen Thätigkeit zur Vollendung ihrer Idee. Diese Realisirung ist Ziel und Zweck, der, wie er im Ganzen erreicht werden soll, so von jedem Einzelnen in seiner Weise und an seinem Theil erreicht werden kann, zu welchem aber Alle, bewusst oder unbewusst, wollend oder nicht wollend, mitwirken müssen. Er ist daher auch in Allen das Bewe-

gende und Treibende, sein substantieller Inhalt aber nicht verschieden von dem substantiellen Wesen des Menschen; in seiner Erreichung wird daher auch die Freiheit auf das Höchste realisirt. — Indem Hr. Schmidt sagt: „Ihr (der Geschichte) Ziel ist die Verwiklichung des Subjects in dem ganzen Reichthum seiner ausgebildeten Anlagen," scheint es mir, dass die weitere Ausführung, welche wir noch von ihm erwarten, ihn zu einem von der hier ausgesprochenen Ansicht nicht weit entfernten Resultate führen werde.

Boumann. Da nach meiner Meinung der Zweck unserer Zusammenkünfte nicht bloss ein Gegeneinandersprechen, sondern ein ernstliches Streben nach wahrhafter Vereinigung der unter uns herrschenden Ansichten sein muss; so will ich an meinem Theil in dem vorliegenden Fall versuchen, erstlich den Schein einer zwischen den Herren Gabler und Alexis Schmidt obwaltenden Differenz und zweitens den etwas realeren Zwiespalt zwischen den Ansichten der Herren Alexis Schmidt und Michelet zu beseitigen.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat Hr. Gabler gegen Hrn. Alexis Schmidt geltend gemacht, dass nicht die Subjectivität, sondern die Substanz des Geistes das treibende Prinzip in der Entwickelung des Weltgeistes sei, — dass alle aufeinander folgenden Entwickelungsstufen des Geistes Formen seien, welche von jener Substanz hervorgebracht werden und über welche diese Substanz transscendire, weil keine derselben ihr völlig adäquat sei. — Ich glaube nun, dass Hr. A. Schmidt nichts hat sagen wollen, was mit dieser Ansicht des Hrn. Gabler in wirklichem Widerspruch stünde. Denn offenbar kann Hr. Schmidt nicht meinen, dass die leere Form der Subjectivität das Prinzip der Entwickelung der Geschichte sei. Gewiss hat er vielmehr die von der Substanz des Geistes erfüllte Subjectivität zu diesem Prinzip gemacht. Dass dem so sei, geht wohl schon daraus hervor, dass Hr. Schmidt allen Fortschritt aus dem Gefühl des Mangels ableitet. Dieses Gefühl kann in der leeren Subjectivität nicht aufkommen, sondern entsteht nur — und zwar nothwendig — in der von der Substanz des Geistes erfüllten Subjectivität durch die Vergleichung dessen, was sie an sich ist, mit der ungenügenden Gestalt, in welcher sie Dasein hat. Das Bewegende in der Entwickelung des Geistes ist also weder die blosse Substanz desselben, noch die blosse leere Subjectivität, sondern die an sich seiende Einheit dieser beiden Seiten, — die den Widerspruch ihrer Existenz mit ihrer Substanz fühlende oder erkennende Subjectivität. Die Substanz des Geistes für sich wäre etwas Unbewegliches, wie die platonische Idee; eben so hätte die leere Subjectivität keinen Trieb und keine Fähigkeit zur Entwickelung. Dieser Trieb und diese Fähigkeit ist nur in der von der Substanz des Geistes erfüllten Subjectivität vorhanden. Hr. Gabler und Hr. Schmidt werden hierin gewiss mit einander einig sein.

Eben so wird aber auch der zwischen den Hrn. Al. Schmidt und Michelet in der fraglichen Sache stattfindende Zwiespalt sich über-

winden lassen. Herr Michelet behauptet gegen Herrn Schmidt: Die Subjectivität sei nicht das durchgreifende Prinzip der ganzen geschichtlichen Entwickelung, sondern nur das Prinzip der römischen Welt. Diese Behauptung beruht sicherlich auf dem Missverständniss, als ob Herr Schmidt die in den entschiedenen Gegensatz gegen die Substanz des Geistes getretene Subjectivität zum Prinzip der gesammten Geschichte gemacht habe. In dem letzteren Sinne ist die Subjectivität allerdings nur das Prinzip des römischen Geistes. Aber in diesem Sinne hat Herr Schmidt die Subjectivität nicht genommen, sondern in der vorher von mir angegebenen Bedeutung. Das Mangelhafte in Herrn Schmidt's Darstellung ist nur diess, dass er bis jetzt bloss quantitative, also oberflächliche Unterschiede in der Entwickelung der Subjectivität anzunehmen scheint. Diesen Mangel fühlend, hat Herr Michelet wesentliche Unterschiede jener Entwickelung angegeben. Er hat gesagt: im Orient sei die geistige Substanz das Herrschende, erst in der römischen Welt komme die Subjectivität zur Macht; und in der modernen Welt sei die Einheit der Subjectivität mit ihrer Substanz hervorzubringen. Damit hat Herr Michelet natürlicherweise nicht, wie einige der Anwesenden zu meinen schienen, ein ausschliessliches Vorhandensein einmal der Substanz des Geistes und dann der Subjectivität, sondern nur ein Ueberwiegen der einen hier, der anderen dort, also einen mit etwas Quantitativem versetzten qualitativen Unterschied in der Entwickelung des Weltgeistes behaupten wollen. Bei diesem Unterschiede werden wir wahrscheinlich Alle stehen bleiben. Denn einerseits kann jenes Quantitative aus demselben nicht weggebracht, also nicht zu einem durch und durch qualitativen Unterschiede fortgegangen werden; — andererseits aber wird sowohl Herr Schmidt, der bisher nur ganz im Allgemeinen von einer grösseren oder geringeren Entwickelung der Subjectivität gesprochen hat, — als auch Herr Schulze, der an der Hoheit des Wesens der Subjectivität, gegenüber den veränderlichen Formen des Daseins derselben, festhalten wollte, nicht umhin können, bis zu jenem zugleich quantitativen und qualitativen Unterschied fortzugehen, da ein bloss quantitativer Unterschied uns nicht genügen darf, und da wir nicht für das Einerlei der an sich seienden Subjectivität, sondern nur für die mannigfachen Formen der sich verwirklichenden Subjectivität dauerndes Interesse nehmen können. — Es sollte mich freuen, wenn auch die über diesen Punkt streitenden Herrn Schmidt, Michelet und Schulze in Folge dieser meiner Auseinandersetzung sich mit einander einig erklärten.

A. Schmidt. Die Einwände, welche gegen meine Erörterung gemacht worden sind, beruhen, wie auch die übrigen Mitunterredner anerkannt haben, auf der Verkennung der Grenzen, die sich meine Erörterung für den ersten Theil gezogen hatte. Ich hatte bloss die Absicht, mich über den Angelpunkt aller geschichtlichen Bewegung auszusprechen und fand diesen im Subject

und seiner unablässigen Arbeit, durch die es allein das ist, was es ist, in dem Hinausgehen des Subjects über jede seiner Daseinsformen. Das, was Herr Gabler gesagt hat, mag daher ganz richtig sein, dass das Subject sein allgemeines Wesen zu ergreifen, mit ihm sich zu vereinigen suche, dass es an ihm seine Erscheinung messe und über dieselbe hinauszugehen gezwungen sei: diess bestätigt aber, so weit es in den Bereich der eröffneten Discussion gehört, nur das von mir Ausgesprochene; und sofern es den realen Grund des geschichtlichen Fortschritts betrifft, so greift es in die weitere Reihe der zukünftigen Erörterungen vor. Auch Herr Boumann kann von mir innerhalb der Grenzen, die ich mir gesteckt habe, noch nicht einen qualitativen Unterschied der durch die geschichtliche Bewegung herbeigeführten Entwickelungsreihen verlangen, darf sich aber auch nicht über ein bloss quantitatives Fortschreiten beklagen; denn ich habe nur von dem gesprochen, was auf jedem Punkte der Geschichte der Angelpunkt ist, was in jedem Schritte die bewegende Kraft ist. Ebenso wenig hat Herrn Michelet's Eintheilung der Weltgeschichte einen Zusammenhang mit meiner Erörterung; denn ich habe von dem gesprochen, was in jeder Periode sich gleich bleibt, und was die Perioden schafft, nicht durch sie geschaffen wird. Sollte es aber Herrn Michelet's Ernst sein, dass das Subject in dem Sinne, wie ich es fasste, dem Alterthum unbekannt sei, also auch nicht die treibende Macht in der Geschichte des Alterthums bilden könnne: so wird er doch in Beziehung auf den Punkt, um den sich meine Erörterung dreht, seine Uebereinstimmung mit mir darum bekennen müssen, weil nach seiner Ansicht doch das Unvollkommenere von dem Höheren angezogen, das Niedere durch die in ihm latente Kraft des Vollendeteren, über sich hinausgetrieben wird, also das im Christenthum erst sich zur Klarheit gekommene Subject schon im Alterthum, wenn auch noch unerkannt, das bewegende Prinzip muss gewesen sein.

## Zweite These.

A. Schmidt. In dem Subjecte, sagten wir, liege die niemals versiegende Kraft des Fortschritts, weil auch in dem Subjecte, seiner Bethätigung, seiner Vollendung der Zweck aller Geschichte enthalten sei; sie könne niemals stille stehen, weil das Subject sich und seinen Reichthum fortwährend zu erarbeiten habe, und jeder Schritt in dieser Thätigkeit veränderte Verhältnisse, neue Aufgaben herbeiführe. Bestehende Zustände könnten nur so lange erhalten werden, als das Subject sich selbst darin erlebe, als es für die Fülle seines Inhalts darin Genüge finde, als sie immer von Neuem reproducirt und von dem Subject als seine eigene Schöpfung, als sein angemessenes Lebenselement anerkannt würden. Von der Einzelpersönlichkeit, wie sie Zweck und Schwerpunkt aller geistigen Entwickelung ist, geht, wie wir im weiteren Verfolg sahen, der Anstoss auf ein Volk, auf das Geschlecht aus; denn, was

irgend der Mensch schafft, das ist allgemeiner Natur, das ist für Alle; wir haben dabei nicht übersehen, dass das Allgemeinwerden der Errungenschaft des Einzelnen oder auch eines Volkes oft einen langen Aufenthalt in dem geschichtlichen Fortschritt herbeiführt. Denn die Bedingungen, die das Subject fördern, sind auch im Stande, es zu hemmen.

Die Kraft zum Hinausgehen über bestimmte Formen liegt allein im Subject, in seiner Unendlichkeit. Wenn wir nunmehr die Art dieses Fortschreitens, die Antriebe, die Motive desselben in Erwägung ziehen, so ist zunächst klar, dass die Thätigkeit des Subjects in jedem Augenblick Veränderungen in der dasselbe umgebenden Welt hervorruft; das Subject ist nur als thätiges da, also können auch die Zustände, weil sie nur Produkt der unaufhörlichen Bethätigung sind, keinen Augenblick dieselben bleiben. So sehen wir z. B. die Kultur in geometrischen Progressionen aufwärtsschreiten, indem jeder neue Schritt wieder vermehrte Mittel zur Erweiterung und Verbreitung darbietet; so ist es auch im Erkenntnissgebiete; jeder neue Fund gilt nicht bloss für sich, er ist die Quelle neuer Aufschlüsse. Und so überall. Gerade das Grösste und Beste hat die eingreifendsten Folgen, versammelt die regste Thätigkeit um sich herum, und führt im weiteren Verfolge die wichtigsten Umgestaltungen herbei. Vor der Bewegung, vor der Lebendigkeit der Geister soll man sich also gar nicht fürchten; eine grosse wissenschaftliche Entdeckung, eine consequente und alle Kräfte befreiende Staatsverfassung wirkt in ihrer Art ebenso tiefgreifend und folgenreich, als eine wichtige Erfindung in der Industrie. Wie hier die Bahn zu neuen, und immer neuen Verbesserungen durch die einmal erfundene Maschine eröffnet und bald ein ungeheueres Reich der materiellen Arbeit gewonnen ist, an das vor fünfzig Jahren nicht zu denken war: so ist dort die tiefste Bewegung die nothwendige Folge und der regste Trieb, alle denkbaren Consequenzen zu ziehen und immer vollkommenere Formen herbeizuführen. Bewegung und Veränderung lässt sich demnach aus den menschlichen Kreisen nirgend ausschliessen; vielmehr wird der veränderte Zustand immer wieder selbst ein neuer Faktor zu tiefer eindringenden Veränderungen; das bewegte Leben der Geschichte schreitet nicht in arithmetischer, sondern in geometrischer Progression vorwärts.

Das menschliche Subject ist in seiner Veränderungen setzenden Thätigkeit wollend und bewusst; jeder will vorwärts, jeder denkt an das vorwärts Liegende. Das Subject will sich in jedem Augenblick auf's Neue, es muss sein gesammtes Sein sich zu jeder Zeit auf's Neue erarbeiten; es hat nicht genug an einmaliger Befriedigung, es will seine Befriedigung sich ununterbrochen wirken. Es geht also in seiner Thätigkeit fortwährend über seine Vergangenheit hinaus. Das Bewusstsein über seine Idee, sein Wesen, seine Bestimmung ist es, wodurch es zu immer neuer Arbeit angetrieben wird, denn es will in aller Thätigkeit sich, d. h. seine Idee, sein Wesen. Der Bauer am Pflug, so gut wie der Denker,

wollen in ihrer Thätigkeit ihre Bestimmung; sie sind als Subjecte erfüllt von ihrer Idee, und diese ist es, die sie bei keiner Errungenschaft rasten, jedes Resultat vielmehr zur Erzielung neuer Fortschritte anlegen lässt.

Wenn nun das einzelne Subject nur als ein fort und fort erneuertes, seine Arbeit nur als eine immer fortgesetzte und in ihren Resultaten bereicherte besteht, so kann auch ein Complexus dieser Subjecte, sei er kleiner oder grösser, nur unter steten Neuerungen vorwärts schreiten, und um so mehr, als aus der Berührung und dem Zusammenwirken der Einzelnen auf allen Punkten der Anstoss zu Neubildungen vervielfältigt wird. In dem gesellschaftlichen Zusammenhang, der in gemeinsamer Arbeit die sämmtlichen verschiedenen geistigen und materiellen Interessen, d. h. die Freiheit in allen ihren Gestalten, wirkt, tritt als ein höchst energisches Agens gerade der Wetteifer dieser verschiedenen Interessen hervor; und wir müssen daher einen Augenblick dabei verweilen, weil hier über die Art und die Antriebe des Fortschritts in der Geschichte ein wichtiger Aufschluss zu erlangen ist.

Es gibt keinen Theil der menschlichen Arbeit, der nicht das Subject als solches, d. h. jeden Einzelnen, interessirte, weil er aus der menschlichen Natur, d. h. aus dem, was ein jedes menschliche Subject ist, ausfliesst; in allen getheilten Zweigen wird nur das eine grosse Gut, von welchem kein vernünftiges Wesen abstrahiren kann, die Freiheit, gewirkt. Die Religion, das Recht, der Staat, die Kunst, die Wissenschaft, der Ackerbau, die Industrie, der Handel sind lauter Interessen, die jeden Einzelnen gleich sehr angehen; denn in ihnen hat die Freiheit ihren Organismus, ihre nach Funktionen, gleichsam nach organischen Systemen gegliederte, Thätigkeit und Wirklichkeit. Subject und frei ist der Mensch nur, sofern alle jene Angelegenheiten die seinigen sind, sofern er sich als ihre Einheit weiss und will. Alle jene Interessen gehen aus Einer Wurzel hervor, sie stellen das Eine Grundwesen des Menschen nur in verschiedenen Richtungen und Beziehungen und in seiner Wirklichkeit dar: etwa so wie der ausgebildete Organismus als Ganzes unterschiedener Systeme das als Wirklichkeit darstellt, was die organische Zelle als Möglichkeit in sich schloss; so aber, dass doch jede Entwickelung eines besonderen Systemes immer aus der Zellenbildung hervorgehen, auch an ihr allein fortwährend erneuert werden muss. So lebt und schafft auch in allen unterschiedenen Systemen der menschlichen Thätigkeit, die wir vorhin anführten, die Freiheit, das, was des Menschen Natur, sein specifisches Wesen ausmacht, und erlangt in der Totalität derselben ihre volle Ausführung und Wirklichkeit. Jede dieser Sphären muss sich immer von Neuem aus dem Lebensgrunde, der ihnen allen gemeinsam ist, erfrischen und beleben, aus dem Bewusstsein von der Freiheit. Unterschieden sind sie aber, weil sich aus ihnen der wirkliche Bau der Freiheit erhebt; jede Wirklichkeit (alles Zweckvolle) verlangt Unterschiede, deren organische Einheit sie ist. Die Freiheit will erarbeitet, sie will ihre eigene Schöpfung,

sie will mit Bewusstsein über sich ausgerüstet, sie will die Form ihres grossen Inhalts sein; darin liegt die Nothwendigkeit unterschiedener Gestalten, die aus ihr hervortreten und deren Seele und Lebenseinheit sie ist. Sie ist Bewusstsein über sich, d. h. über das Verhältniss des Menschen zum Absoluten, also Religion; sie ist Selbstgestaltung des Subjects, geistige Vereinfachung des Menschen im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit sinnlicher Triebe, Herrschaft über die Willensneigungen, also moralische Kraft und Tugend; sie ist Naturüberwindung in hundert verschiedenen Stufen der Formbildung, also materielle Arbeit; sie ist Verklärung des Sinnlichen in des Geistes und der Freihnit ewige Form, also Kunst; sie ist Einsicht in den Zusammenhang und die Gesetze des Weltalls und all' seiner Schöpfungen, also Wissenschaft; sie ist durch ihre absolut allgemeine Natur das Gesellschaftbildende in allen kleineren und grösseren Kreisen, sie ist das Recht, sie ist der Geist der Familie, sie ist das Band der Völker; sie ist als die Form all' jenes unendlich reichen Inhalts der Staat.

Alle diese grossen Angelegenheiten gehören zusammen, sie liegen in einander, nicht neben einander; denn sie sind die Ausführung der Einen ungetheilten Freiheit, der Einen untheilbaren menschlichen Natur. Sie constituiren das Eine menschliche Subject, d. h. jedes menschliche Subject; sie sind aber gegen einander unterschieden, von einander abgegrenzt; sie sind, so weit sie theilbar sind, zu ihrer eigenthümlichen Bearbeitung an verschiedene Individuen des Gesellschaftsganzen vertheilt; sie gehorchen jede ihrem specifischen Zweck, ihrer specifischen Natur: damit die Freiheit wirklich da sei. Denn das Subject, die Freiheit hat ihre Wirklichkeit nur in der Gesammtheit und ihrer Organisation. Das Subject kommt zur Ausbildung seiner Anlagen, zum Genuss seiner Rechte, zu seinem Antheil an allen Seiten der ausgeführten Freiheit nur in der Gesellschaft, im Staate; denn die Freiheit ist allgemeiner Natur, ihr Gesetz ist, dass Einer für Alle, Alle für Einen stehen, ihre Grundmaxime, dass das Subject als Gattung handle. Es gibt in der ganzen Welt kein tieferes Ineinander des Allgemeinen und Einzelnen, als hier, wo es sich um die Wirklichkeit der Freiheit, um die Organisation der Arbeit handelt. Nur dadurch, dass es im Ganzen steht und einen Theil seiner Arbeit vollzieht, kommt das Subject zum vollen Inhalt seiner Freiheit.

Darin aber, dass alle jene grossen Interessen die Interessen des Einen Subjects, dass sie die Daseinsformen der Einen Freiheit sind, und jede, indem sie in ihrer Sphäre und nach ihrem eingeborenen specifischen Gesetze sich vollendet, die Harmonie des Ganzen fördert: darin liegt der wichtigste Hebel für den geschichtlichen Fortschritt. Denn einmal ist das Ganze und sein innerer Vollendungstrieb, wie er dem Subject einwohnt, das seine Freiheit allseitig will ausgeführt wissen, die niemals ruhende Energie, das Maass fhr alle einzelnen Seiten; und zweitens treiben die einzelnen Seiten einander zum steten Fortschritt an. Was den ersten Punkt betrifft, so erweist sich das Bewusstsein des Men-

sehen von der Freiheit, dieses all sein Denken und Handeln durchdringende substantielle Leben, die Religion, des Menschen fortgesetzte sittliche Wiedergeburt aus ihr, als die reinigende, läuternde Macht, welche alle Flecken und Unvollkommenheiten menschlicher Sitte zu vertilgen und in allen Seiten des Lebens das wahre Verhältniss des Menschen zum Absoluten herzustellen bemüht ist. Wie viele Mängel in der menschlichen Entwickelung sind nicht von diesem untrüglichen religiös-sittlichen Gewissen entdeckt, gerügt und verbessert worden. Wie tief, wie gründlich umgestaltend, hat die religiöse und moralische Ueberzeugung auf alle Verhältnisse zu jeder Zeit gewirkt, weil sie das Subject in seiner innersten Tiefe, in seinem wahrhaften Selbst ergreift, weil sie vom Prinzipe aus umschafft. Was hat der Gedanke des Monotheismus dem hebräischen Volke für eine Stellung in der alten Welt gegeben, einzig in ihrer Art; wie hat dieser Gedanke alle Lebensformen dieses Volkes umgestaltet und neu gemacht, seinen Staat, seine Sitte, seine Kunst, sein Wissen beherrscht. Und als erst die Religion der vollen, freien Menschlichkeit, die Religion, die dem Menschen seine absolute Bedeutung gab, seine höchsten Angelegenheiten in sich frei machte und allein in Gott gründete, in der Welt aufgetreten war, ist dann nicht alle Thätigkeit der gebildeten Völker darauf ausgegangen, an jener Freiheit, an jener Gemeinschaft mit Gott alles menschliche Streben Theil nehmen zu lassen, und in jedem Individuum jenes aus Gott geborene, ideale Subject zur Durchbildung zu bringen? Und noch ist lange nicht die Lebenskraft dieser Religion erschöpft, — noch müssen vor dem Vorwärtsdringen ihrer Ideen viele Schranken fallen, noch muss sie viele Gefangene lösen, vielen Blinden das Gesicht, vielen Tauben das Gehör geben, viele Todte lebendig machen und den Armen des Evangelium bringen.

Hier sehen wir also das Bewusstsein der Freiheit selbst, das substantielle Wesen des Subjects den geschichtlichen Fortschritt herbeiführen; und diesem durch nichts zu hemmenden religiösen und sittlichen Aufschwung ist zu aller Zeit am meisten zu vertrauen: er muss in allen Werken des menschlichen Geistes sein, sonst können sie sich keine dauernde nnd entschiedene Nachwirkung versprechen. Aber auch die Gestalten, in denen sich die Freiheit Wirklichkeit verleiht und an deren Vollführung die Gesammtheit unter getheilter Arbeit schafft, treiben sich einander gegenseitig vorwärts. So hebt die Industrie die Argricultur und den Handel und unterhält den Verkehr der Völker; die blühenden materiellen Interessen werden zur reichen Grundlage der geistigen Güter, denn durch die erleichterte Naturüberwindung, durch den auf Alle sich ausbreitenden Wohlstand, durch die alle Klassen durchdringende Civilisation wird auch die Erwerbung der geistigen Güter erleichtert, werden der Wissenschaft, der Kunst Antrieb und Mittel gegeben und die vermehrte Intelligenz wirkt dann wieder auf die Erleichterung und grössere Fruchtbarkeit der materiellen Arbeit zurück. Je selbstständiger, je ausgebildeter dann

die grossen Interessen werden, welche das Recht beschützt, welche der Staat umfasst: um so entsprechender muss das Recht und der Staat sich gestalten, denn die Form der Freiheit kann mit dem Inhalte der Freiheit nicht in Widerspruch stehen. So hat also eine Seite der verwirklichten Freiheit an der anderen ihr Maass, und muss es nothwendig zur Uebereinstimmung mit ihr bringen, und darauf ruht in unzähligen Fällen der Fortschritt der Geschichte. Denn die Ungleichheit einer Seite mit der anderen ist unverträglich mit der Einheit des Subjects, dessen zusammengehörige Interessen sie darstellen.

So gewiss also das geistige Subject Leben ist, denn die Freiheit ist das höchste Leben, so gewiss alle menschliche Thätigkeit aus der Freiheit geboren ist und an dem Bewusstsein von ihr ihren treibenden Grund hat, so gewiss alle Gestalten, in denen sich die Freiheit Wirklichkeit gibt, lebendige Funktionen sind, die sich zum geistigen Organismus des Subjects ergänzen: so gewiss ist das Menschengeschlecht im Ganzen wie im Einzelnen steter Fortschritt, immer fortarbeitende Bewegung; unsere Geschichtsschreibung verfolgt in dieser Bewegung die leuchtenden Punkte, die merklichsten Veränderungen und Fortschritte, häufig hat sie freilich gerade das Unwichtigste aufgezeichnet, weil es am meisten in die Sinne fiel, und die tiefere geistige Bewegung übersehen. Gar oft hat sie Sprünge gemacht, so dass wir heute über die Vermittelung im Unklaren sind. Ganz treu die Geschichte auch nur des kleinsten Zeitraums wieder zu geben, ist ohnehin eine Unmöglichkeit. Wir ergänzen die Lücken der Geschichtsschreibung durch das Gefühl, das wir von den treibenden Mächten der menschlichen Entwickelung haben; denn was in uns heute treibt und schafft, das hat auch in den vergangenen Geschlechtern den Fortschritt gewirkt.

Lette. Ich kann das Subject nicht als das Wrikende in der Weltgeschichte ansehen; es ist vielmehr nur ein Organ für die Thaten des allgemeinen Geistes der Geschichte. So kann ich mich auch dem Satz nicht anschliessen, dass „das Subject über jede seiner Daseinsformen stets hinausgehe.“ Das Subject bleibt eben in der bestimmten Daseinsform, in der es auftritt, wie Göthe im Faust sagt;

Umringe Deine Stirn mit hunderttausend Locken,
Stell' Deinen Fuss auf ellenhohe Socken,
Du bleibst doch immer, was Du bist.

Diess erkennend, wird das Subject vielmehr von einer tiefen Wehmuth ergriffen und zur Demuth gewiesen.

Märker. Ich möchte auf das Schwanken aufmerksam machen, in welches Herr Schmidt geräth, in ein Schwanken nämlich zwischen den Mächten, die das Individuum bewegen und dem, was das Individuum selbst thut. Ist das Individuum selbst das, was es ist? oder hat es sein Sein durch ein Anderes? Einerseits fassen Sie das Subject als die alleinige Quelle der Thätigkeit auf, wie es im Alterthum die Mythe des Prometheus thut. „Schleudre mich in den Tartarus,“ sagt der Titane zu Zeus, „und du wirst mich doch

nicht tödten.“ Andererseits behaupten Sie, der Monotheismus sei dem jüdischen Volke von aussen gekommen, wie Sie denn überhaupt das Verhältniss des Subjects zum Absoluten in der Religion so fassen, dass das Subject nicht das aus sich Gestaltende mehr sein kann, sondern seine Prinzipien ihm gegeben sind.

A. Schmidt. Ich glaube nicht, zu diesen Einwürfen Anlass gegeben zu haben. Denn ich habe Religion, Kunst, Staat u. s. f. als die eigenen Lebensgestaltungen des Subjects, als die Offenbarungen seines Wesens, der Freiheit, gefasst. Allein in ihnen hat das Subjecht seine Thätigkeit und Wirklichkeit; es spricht in ihnen sein ewiges Wesen aus. Daher kann der Monotheismus zum Beispiel nicht von aussen an das menschliche Bewusstsein kommen; er ist vielmehr ein tiefer Blick dieses Bewusstseins in sein eigenes Wesen; und ist diese tiefere Erkenntniss, wie jede That in der Geschichte, zunächst das Werk des Einzelnen, so kann sie sich selbst auch an die Uebrigen, bei denen sie Boden gewinnt, nicht von aussen mittheilen, sondern nur als Folgerung ihrer eigenen innersten Anlage zur höheren Form der Freiheit und Subjectivität in sie eingehen.

Boumann. Bisher sprachen Sie vom Subject im Allgemeinen, als dem Treibenden; jetzt soll Ein Subject das Treibende, die Anderen das Getriebene sein. Das ist ein grosser Unterschied.

Gabler. Im Subject kann überhaupt nichts entstehen und nichts von aussen in dasselbe hineinkommen, wozu es nicht die specifische Möglichkeit selbst schon in sich hat. Wenn daher auch beim jüdischen Volke ursprünglich das monotheistische Bewusstsein zuerst nur in Einem Subject aufgegangen und von diesem erst weiter auf die Uebrigen des Volks verpflanzt und übertragen worden ist, so hat diess doch nicht geschehen können, ohne dass die besondere Fähigkeit und Möglichkeit gerade zu diesem Glauben schon in ihnen vorhanden war, und nur erweckt zu werden brauchte. Sie gehörte also dem besonderen geistigen Charakter dieses Volkes, dem specifisch Substantiellen desselben schon unmittelbar an. Es ist aber diesem Volke sauer genug geworden, sich in seiner Abstraction festzuhalten. — Wenn übrigens Hr. Schmidt in seiner ersten These nur von dem Wirkenden in der Geschichte überhaupt sprach, so spricht er jetzt näher von der Art und Weise ihres Fortschritts.

Lette. Die Ehre, welche dem Subject als Subject angethan wird, halte ich für unwahr. Das Subject wäre nach der Auffassung des Herrn Schmidt ein total revolutionäres und neuerungssüchtiges; es bleibt atomistisch. Das Subject ist nicht das wahre Wirkende der Geschichte; es stösst sich vielmehr an den bestehenden Zuständen und geht daran unter. Erst in der Abhängigkeit von denselben und im Verhältniss zu denselben wird das Subject ein Handelndes. Der Philosoph arbeitet sich an seinen Gedanken ab, der Staatsmann an den gesellschaftlichen Zuständen seines Volkes. Dadurch wird das Subject immer objectiver. Erst, wenn es sich in ein geistiges Object verwandelt hat, kommt es zur That,

kraft. Das Wirkende in der Geschichte und das Prinzip des Fortschritts ist daher nicht das Subject, sondern der dasselbe treibend- und erfüllende objective Geist. Was das Subject aus sich herausesetzt, ist erst das Bewirkende des Fortschritts.

Schulze. Sie stossen sich an das W...: Subject.

Gabler. Vom Standpunkte des allgemeinen Wesens des Subjects ist das Subject weiter als seine Thaten.

Schmidt. Und eben darin liegt der Antrieb und die Macht des Subjects, über mangelhafte Zustände hinauszugehen.

Lette. Das Subject ist aber hierbei nicht das Bewirkende, sondern nur die Bedingung der Geschichte: fände freilich das Subject nicht seine Befriedigung in der Aneignung und Erfüllung des objectiven Geistes, so würde es sich nimmer zum Handeln entschliessen.

Schulze. Jene Bedingungen sind aber vom Subject selbst gesetzt; alle Interessen sind durch sein eigenes Wesen begründet.

Lette. Was ist alsdann der Begriff des Subjects, den Sie haben? Ist es das vom Absoluten schon durchschienene Subject?

Schulze. Jeder Einzelne ist Träger des Absoluten.

Lette. Ja, das Subject macht Herr Schmidt zur Gattung, und dann kann man seine Behauptung gelten lassen. Was ich vorhin ausgesprochen habe, ist ein Ergebniss der Erfahrung: ich muss die Thatkraft des Subjects als solchen leugnen: denn eben das ist oft die Wahrheit des Fortschritts, was die Subjecte nicht wollen und zu dessen Anerkennung sie durch den Gang der Dinge gezwungen werden.

Schulze. Aber, wenn ein Staatsmann sich seinem Vaterlande opfert, so ist er durch diese Objectivirung das patriotische Subject; und das ist das wahre Subject, worin die schlechte Subjectivität verloren ist.

Michelet. Diese wahre Subjectivität ist das, was an substantiellem Inhalte in jedem Einzelnen enthalten ist.

Schulze. Dieser Inhalt ist das Subject selbst.

Berner. Herrn Schulze gebe ich zu, dass das Subject einen Fortschritt macht, dass es einen ethischen Aufschwung nimmt, indem es sich an die Objectivität des Staats hingibt. Was es an den Staat aufgibt und allein aufgeben darf, ist in der That nichts als seine „schlechte" Subjectivität. Kraft seines ewigen Gehaltes aber überragt das Subject die Objectivität des Staates, ja es ragt hinaus über die gesammte endliche Erscheinungswelt. Cato gab seine ganze Subjectivität an den römischen Staat auf, er vermochte von diesem nicht zu abstrahiren, und musste sich selbst fallen lassen, sobald der republikanische Bau zusammenstürzte. Das Höhere wäre gewesen, diesen Einsturz zu überdauern, in die unendliche Subjectivität, welche in unverletzbarer Majestät über aller Erscheinung thront, sich zurückzunehmen.

Mätzner. Die Discussion scheint mir über den Punkt hinausgegangen zu sein, um den es sich hier zunächst handelte. Es ist dabei stehen zu bleiben, dass das Subject, das denkende, wollende

Ich, nach seiner inneren Lebendigkeit als das stets arbeitende und nur in dieser Arbeit befriedigte, nur durch diese Arbeit zu sich selbst kommende Agens der Geschichte gefasst werde. Was an ihm geschieht, das geschieht nicht bloss durch dasselbe, sondern auch für dasselbe; und dass überhaupt etwas geschieht, ist eben seine That, welche, so wie sie von ihm ausgeht, so auch nicht über dasselbe hinausgeht. Das Subject, der Mensch, wirkt die Geschichte, aber sie gehört ihm auch zu eigen, sie ist um seinetwillen. Er muss sich in ihr ausleben, denn er kann nicht anders, als sich selber erarbeiten: darum ist er der Mittelpunkt und das Triebrad der Geschichte, und darum ihr Zweck. In diesem Sinne, denke ich, hat der Aufsteller der Thesen das Subject auf den Thron der Geschichte mit Recht erhoben.

Michelet. Was hier das wahre Subject genannt worden ist, habe ich als die ewige Persönlichkeit des Geistes bezeichnet; und ich habe die Genugthuung, dass, während meine früheren Gegner, wie Vatke, mich wegen dieses Begriffes heftig angriffen, er von von meinem jetzigen Gegner anerkannt wird. Nur möchte ich Subject und Person genau von einander unterscheiden. Das Subject ist der Sohn seiner Zeit, der an ihre Bedingungen geknüpft ist und über sie nicht hinaus kann; und von ihm gilt: *Hic Rhodus, hic salta.* Die in jedem Subject hervortretende und in Allen identische Person ist aber das substantielle Subject oder die subjectiv gewordene Substanz. Nur von einem solchen Subject sprach Herr Schmidt in der zweiten These, gedrängt von den vielfachen Einwendungen gegen die erste, während Herr Lette, ihn beim Worte nehmend, das Subject im gewöhnlichen Sinne fasste. Weil aber Herr Schmidt zu einem solchen ungewöhnlichen Sinne des Subjects seine Zuflucht nahm, musste Herr Märker ein Schwanken in seinen Behauptungen finden. Denn in der ersten These setzte Herr Schmidt: „Nur das Subject kann das Bewegende in der Geschichte sein"; in der zweiten: „das substantielle Wesen des Subjects führt den geschichtlichen Fortschritt herbei."

Boumann. Aller Streit entstand also aus dem Missverständniss, ob die endliche oder die unendliche Subjectivität gemeint sei.

Gabler. Bei jenem Subject aber meint eben Herr Schmidt die unendliche Subjectivität.

Al. Schmidt. Auf das Dilemma, ob ich von der unendlichen oder von der endlichen Subjectivität gesprochen habe, brauche ich mich gar nicht einzulassen. Zu dieser Unterscheidung, deren Berechtigung jedenfalls erst zu untersuchen wäre, habe ich keine Veranlassung gegeben. Sondern indem ich einfach davon ausging, dass in der Geschichte Arbeit, Bewegung, Fortschritt in allen menschlichen Werken sei, fragte ich: durch wen, für wen ist diese Arbeit? und ich antwortete mir: durch und für das menschliche Subject, d. h. jedes menschliche Subject. Denn die Natur des Subjects ist es, sich zu bethätigen, sich in der Fülle seines ganzen Inhalts zu setzen. Habe ich das Subject etwa als leere Form hingestellt, dem aller Inhalt erst von aussen käme, oder habe ich einen sub-

stantiellen Inhalt gesetzt, zu welchem sich dann das Subject hinzufinden müsse? Keines von Beiden. Ich habe vielmehr das Subject mit seinem Inhalte zusammengefasst, ich habe sagen wollen, es gäbe keinen geistigen Inhalt ohne das Subject und es gäbe kein Subject ohne geistigen Inhalt. Das lag in der ersten These schon vollständig ausgesprochen, und es ist diess kein Zugeständniss, das ich den Einwürfen meiner verehrten Gegner mache, wie Herr Michelet behauptet. Das Subject hat an der Freiheit seinen absoluten Inhalt zugleich und seine absolute Form; das Recht, der Staat, die Wissenschaft sind das Dasein, welches sich und seiner Freiheit das Subject gibt; es stirbt nicht, es lebt ihn ihnen. Ohne diese seine Werke ist es undenkbar; wo anders als in ihnen, in ihrer fortwährenden Erneuerung sollen wir es suchen? Aber wenn seine Werke noch heute seine Ehre verkünden, wie am ersten Tage, wenn der objectiven Gestaltungen zwar viele sind, das Subject aber, das in ihnen lebt, nur Eines (und darum ihre Harmonie), wenn die dahingegangenen Zeiten und Welten ihren Sammelpunkt finden in dem heutigen Subject, wenn die Daseinsformen, die Werke des Subjects zwar altern, das Subject aber niemals, sondern zu immer neuen Schöpfungen fortgeht; dann glaube ich doch mit Recht sagen zu können: das Subject ist kraft der unerschöpflichen Fülle, die in seinem Wesen, der Freiheit, liegt, grösser als alle seine Daseinsformen, es ist durch seine unbedingte Natur über jeden bedingten Zustand an sich hinaus, und das habe ich zur bewegenden Kraft der Geschichte gemacht. Die Geschichte ist die fortschreitende Folgerung aus der ewigen Natur des Subjects, so wie sie von Anfang an mit dem Subject selbst gegeben ist; und diese Folgerungen können von Niemandem gezogen werden, als durch das Subject selbst. In aller geschichtlichen Arbeit, in allen Werken seiner Freiheit ist es nur bei sich selbst, vollzieht es nur sein eigenes Wesen. Ich leide nicht, dass man mir das Subject zu einer unbestimmten Gattungsvorstellung verallgemeinert, oder dass man ihm eine ideale („ewige") Persönlichkeit substituirt, die etwa im Laufe der Geschichte aus substantiellem zu persönlichem Sein sich fortentwickelte; ich rede von dem Subjecte, das jeder einzelne Mensch ist, und das von Urbeginn jeder einzelne Mensch gewesen ist. Denn das Menschliche, Geistige besteht gerade im Subject-sein, und diess allein macht Geschichte möglich. Wie ich aber im Stande war, das Subject, d. h. jedes einzelne Subject zum Mittelpunkt und Zweck des Ganzen zu machen, und es doch nicht atomistisch (wie Herr Lette sagt) und ausser Zusammenhang mit dem Ganzen, mit der Gattung, bestehen zu lassen, das haben die beiden ersten Thesen da aufgezeigt, wo von der Theilung der geistigen Arbeit in der Gattung die Rede war. Gerade wie nach einem berühmten Philosophen jede Monade das ganze Universum in sich abspiegelt, so sagte ich, sei das Subject (wenn wir beispielsweise ein sittliches Ganze nehmen) der ganze Staat; der Staat umfasst sämmtliche Interessen des Subjects, d. h. jedes Subjects; der Staat gibt als Grosses nur wieder, was das Subject im Kleinen ist. Der Staat ist nur darum Zweck,

weil jeder Einzelne in ihm der Selbstzweck ist. Der Staat ist die durch Theilung der Arbeit möglich gemachte Ausführung der Freiheit und aller darin eingeschlossenen Interessen des Subjects oder jedes Einzelnen.

Mätzner. Jedes Individuum muss das Bewusstsein erlangen, das Ganze zu sein.

Lette. Was, um ein Beispiel anzuführen, Ludwig XIV. allein auf sich bezog: *l'état c'est moi*, muss im Bewusstsein jedes Subjects als Mitgliedes der Staatsgesellschaft lebendig sein, wie in jedem Gliede der christlichen Gemeinde Christus Gestalt gewinnen soll.

Boumann. Die Ichheit des Staatsbewusstseins, welche der König darstellt, soll sich in jedem abspiegeln; so wird jedes Subject ein König, wie in der Religion ein Priester.

Rötscher. Und das ist mir immer als der eigentliche Sinn der Worte Posa's an Philipp erschienen:

— Werden Sie
Von Millionen Königen ein König!

Michelet. Herr Schmidt will sich auf das Dilemma einer unendlichen oder endlichen Subjectivität nicht einlassen. Er perhorrescirt es, dass wir ihn zur Annahme einer unendlichen Subjectivität, einer ewigen Persönlichkeit des Geistes als das den Fortschritt in der Geschichte Bewirkende gezwungen haben. Seine eigenen Worte zeugen aber gegen ihn, wenn er sagt: „Das Subject ist kraft der unerschöpflichen Fülle, die in seinem Wesen liegt, grösser, als alle seine Daseinsformen; es ist durch seine unbedingte Natur über jeden bedingten Zustand an sich hinaus, — und das habe ich zur bewegenden Kraft der Geschichte gemacht. Die Geschichte ist die fortschreitende Folgerung aus der ewigen Natur des Subjects, so wie sie von Anfang an mit dem Subject selbst gegeben ist; und diese Folgerungen können von Niemanden gezogen werden, als durch das Subject selbst." Wer ist hier das Subject? Doch wohl dasjenige, dem eine unerschöpfliche Fülle seines Wesens, eine unbedingte und ewige Natur beiwohnt. Diese ist nach Hrn. Schmidt grösser, als alle Daseinsformen des Subjects; sie geht über jeden bedingten Zustand an sich hinaus, und dieses Ansich hat er zum Bewegenden der Geschichte gemacht. Diess nennt er den substantiellen Inhalt, mit dem er das Subject zusammengefasst habe. Meint er wirklich, diesen Inhalt hätte ich erst von aussen ins Subject kommen lassen? Also wir stimmen beide darin überein: „es gäbe keinen geistigen Inhalt ohne Subject, und kein Subject ohne geistigen Inhalt." Er sagt ferner: „Ich rede von dem Subjecte, das jeder einzelne Mensch ist, und das von Urbeginn jeder einzelne Mensch gewesen ist." Ich spreche auch davon; nur nenne ich es im Unterschiede vom zeitlichen Individuum ewige Person. Dieses Subject von Urbeginn, diese ewige Person wird doch wohl wieder nicht getrennt sein von der unerschöpflichen Fülle seines Wesens, von seiner unbedingten und ewigen Natur; denn das Wesen jedes Einzelnen ist, wie schon Aristoteles sagt, er selber und nicht ausser ihm.

Nun fangen aber unsere Ansichten an, auseinander zu gehen. Das Subject kommt nach Herrn Schmidt nie dazu, diesen seinen substantiellen Inhalt — die Freiheit — je zu realisiren; es quält sich immer ab in bedingten Zuständen und Daseinsformen. Glücklich, wenn es noch im Todesschlaf von dieser bedrückenden Enge des Daseins sich befreien könnte! Aber es scheint nicht. „Die Werke," sagt unser Freund, „die Daseinsformen des Subjects altern zwar, aber das Subject niemals; es geht zu immer neuen Schöpfungen fort." Ich vermuthe nicht, dass er hier dem Subject „eine ideale Persönlichkeit substituirt;" denn er sagt ausdrücklich: das „leide ich nicht"! Das Subject, das er meint, ist also das in der unendlichen Reihe der Zeiten fortdauernde empirische Individuum, das seine Unsterblichkeit nur geniesst, um heimgesucht zu werden von jener tantalischen Qual: die Frucht der Unendlichkeit zwar stets im Innern zu besitzen (an sich), aber, so wie es danach greift, immer (in den Daseinsformen) sich entrissen zu sehen. Zweifelsohne könnte eine solche Ansicht nicht aushalten, ohne ein unendliches, persönliches Wesen anzunehmen, in welchem alle Prinzipien der Freiheit von Urbeginn an schon in absoluter Fülle der Wirklichkeit vorhanden seien, um der Geschichte die Richtung zu geben. Die Freiheit aber, welche als der Inbegriff aller dieser Prinzipien im menschlichen Subjecte das treibende Ansich der Geschichte zu allen Zeiten, für alle empirischen Individuen ist, — eine solche Freiheit, ist sie nicht zu einer „unbestimmten Gattungsvorstellung verallgemeinert"? und bringt sie im Mindesten etwas vorwärts, ungeachtet des steten Behauptens eines Fortschritts?

Was ist nun meine Ansicht im Gegensatz hierzu? Was Herr Schmidt als den Zustand nicht nur der ganzen Geschichte, sondern sondern auch der Ewigkeit annimmt, ist das Nicht-Entsprechen des Ansich und der Daseinsformen. Ich meine nun, die Urgeschichte der Menschheit habe diesen Gegensatz noch gar nicht aufzuweisen gehabt. Doch kann ich darum nicht zugeben, die ewige Persönlichkeit habe sich erst „etwa im Laufe der Geschichte aus substantiellem zu persönlichem Sein fortentwickelt." Das Subject, das von Urbeginn jeder Mensch gewesen ist, ist eben der absolute Geist selbst, der, als die ewigen Prinzipien der Freiheit, das in jedes empirische Individuum versenkte Agens der Geschichte ist. Es wirkt unangefochten im Einzelnen als dessen Sein, weil die Daseinsformen noch zu keiner Mannigfaltigkeit und Breite gekommen waren, die den Widerspruch derselben gegen das ansichseiende Wesen, kurz die Realität des Bösen bedingen. In dieser Urzeit ist also die ewige Persönlichkeit erst recht da, und kein bloss substantielles Sein. Den Kampf der Geschichte hat Herr Schmidt sehr richtig dargestellt als die fortschreitenden Folgerungen aus der ewigen Natur des Subjects, die durch das Subject selbst gezogen werden. Gewiss! aber doch nicht alle Folgerungen durch jedes Subject; sondern jedes Individuum hat seine Werke und Daseinsformen, über die es nicht hinauskommt. Das Subject, welches nach Herrn Schmidt über die einzelnen Zustände hinausgeht, nenne ich

die ewige Persönlichkeit; sie ist mit Recht für das zeitliche Bewusstsein nur als ein Ansich zu bezeichnen, weil ein solches Bewusstsein mit den Daseinsformen einer bestimmten Zeit verwachsen ist. Aber durch mein Prinzip der Idealität der Zeit, die mein ehrenwerther Gegner nicht in Abrede stellen wird, sind diese zerrissenen Daseinsformen in den Hohlspiegel der Ewigkeit als Eine adäquate Wirklichkeit der ewigen Persönlichkeit zu begreifen. Und diese kömmt in der Vollendung der Geschichte endlich auch zum realen Dasein.

Hier wird meine Uebereinstimmung mit dem gewandten Herrn Aufsteller der Thesen vollkommen. Jedes einzelne Subject wird zuletzt Mittelpunkt und Zweck des Ganzen, ohne atomistische Zerstreuung, so dass jedes, wie die Leibnitzische Monade, das ganze geistige Universum in sich abspiegelt. Nicht in der Zerstreuung aller Daseinsformen lebt in den einzelnen Individuem die ewige Persönlichkeit des Geistes, sondern jedes ist diese selbst in seiner eigenen Person geworden, und alle Personen sind Eine sich wissende Person, die der Liebeshauch der Geisterwelt, wie Fichte sagt, zu Einer Harmonie umschlingt.

Ein Dilemma zwischen einem endlichen und unendlichen Subjecte will ich auch nicht. Aber wenn mein Gegner die Freiheit nicht zu einer „unbestimmten Gattungsvorstellung“ machen will, so muss er sie als die wahre, ewige Person jedes endlichen Subjects anerkennen.

### Dritte These.

A. Schmidt. Die Energie des Fortschritts liegt im Subject, das sein Wesen, die Freiheit, sich erarbeiten muss; der Drang zur Fortbewegung geht theils aus der Tiefe des Selbstbewusstseins, theils aus einer der Daseinsformen der nach Verwirklichung ringenden Freiheit hervor und theilt sich dann den andern Gebieten des menschlichen Lebens mit. Nur aber durch das Gattungsleben, nur mittelst der Theilung der Arbeit kommt die Freiheit zur Vollführung.

Die Gattung, welche die Arbeit unter sich getheilt hat, um jedem Subject zur Verwirklichung seiner Freiheit zu verhelfen, ist eine Gesammtheit von denkenden und wollenden Individuen. Denken wir uns eines oder das andere von ihnen auch noch so sehr in beschränktem Gesichtskreis befangen, so müssen wir doch diess von ihm aussagen: einmal dass es dunkler oder klarer sein unbedingtes Wesen weiss und will, denn es ist unter allen Verhältnissen ein religiöses und moralisches Subject; und fürs Andere, dass es seinen Antheil an der gesammten Arbeit aus der Idee des Werkes, das es schafft, und mit dem Bewusstsein, dass es dasselbe für sich oder für das allgemeine Beste fördern will, vollzieht; endlich dass ihm von der Errungenschaft des Ganzen die Früchte, bald reichhaltiger, bald verkürzt zufallen. Es ist nicht Sache eines Jeden, den ganzen Reichthum menschlicher Verhältnisse und das

Ineinandergreifen der verschiedensten Funktionen, die den Organismus der Gesellschaft gestalten, zu übersehen. Die Meisten sind mit ihrem Gesichtskreis auf ihren Antheil an der Arbeit beschränkt, aber sie vollbringen ihn nach dem eingeborenen Gesetze des bestimmten Geschäftes, also immer denkend und wollend; und sie tragen in sich zugleich das Gefühl des Prinzips, wovon die gesammte menschliche Thätigkeit abhängt und vor welchem alle Unvollkommenheiten menschlicher Zustände fliehen.

Die Individuen, aus denen die menschliche Gesellschaft besteht, sind unter sich nur relativ verschieden; wären sie absolut verschieden, so könnten sie nicht dieselbe Arbeit fördern. Dass der Eine der Anstoss für viele Andere wird, dass die letzteren sich verhältnissmässig receptiv verhalten, begründet keinen absoluten Unterschied; denn diese könnten nicht in die Vorstellungen und Bestrebungen des Ersten eingehen, wenn sie nicht auch möglicher Weise die Erfinder hätten sein können: ihre Empfänglichkeit zeigt, dass sie dem höheren Gedanken gewachsen sind. Das, wodurch ein Subject vor den anderen sich auszeichnet, welches neue Bahnen betritt, ist entweder die Kraft und Reinheit seines Bewusstseins von der Freiheit, die Tiefe und praktische Energie seiner Vorstellung von den Prinzipien, die der Menschheit vorstehen, oder seine umfassende Einsicht in einen grösseren Kreis der gesellschaftlichen Verhältnisse, als welchen die Anderen übersehen, verbunden mit einer entschiedeneren Thatkraft. So haben sich die Gesetzgeber des grauen Alterthums entweder nach der einen oder nach der anderen Seite ausgezeichnet. In ähnlicher Weise, wie in demselben Volke einzelne Subjecte die Initiative ergreifen, ist auch oft ein Volk den übrigen als ihr Gesetzgeber vorangegangen. Denn alles Menschliche, alles, was die Freiheit angeht, ist allgemeiner Natur und kann nicht für sich bleiben. Darin auch liegt der Grund, wesshalb ein Volksganzes seinem bevorzugten Anführer folgt: weil es in ihm einen höheren Grad der Freiheit, der Weisheit sieht, weil es seine Thatkraft bewundert und an diesen Vorzügen insgemein Theil nehmen will. Die griechischen Völkerstämme z. B., wie sie Homer schildert, haben an ihrem vorkämpfenden Helden, an ihrem gotterzeugten Fürsten das ideale Bild ihrer eigenen Grösse und Tapferkeit; ihre Hingebung an ihn liegt nur darin, dass sie in ihm ihre eigene Subjectivität, ihre wahre Freiheit haben. Sie haben sich nicht verloren, sie haben sich nicht selbst aufgegeben, so wenig als der Bürger der Theokratie dem Priester gegenüber; aus dem Ganzen, aus dem Gesammtverbande wollen sie sich als Subjecte zurücknehmen. Je mehr aber ein Gesellschaftsganzes sich entwickelt, je mehr es alle Seiten der Freiheit ausbildet, je mehr die Einzelnen an ihrem Theil der Arbeit ihre Kräfte üben, ihren Gesichtskreis erweitern, je mehr sie in der Ausübung des Gesetzes, das einst ein höherer Geist ihrer Thätigkeit vorgeschrieben hat, die Vorzüge dieses weiterschauenden Subjects an sich gezogen haben: um so lebhafteren und eigenen entscheidenden Antheil wollen sie an der Anordnung der öffentlichen Interessen nehmen; wie wir an

der Ausbildung der griechischen Demokratie, der römischen Republik beispielsweise sehen. Es ist diess aber nur eine andere Erscheinungsform derselben Subjectivität und Freiheit, die schon in der früheren Form vorhanden war. Denn in dem Gesetze des Anderen wurde doch damals schon der eigenen Vernunft gehorcht. Nur eine Modification, und nicht etwa die Entdeckung der Freiheit ist der veränderte Gesellschaftszustand. Nur so ist es möglich, dass auf die Demokratien wieder monarchische Verfassungsformen folgen konnten, dass im Christenthum Erscheinungen, wie die katholische Priesterherrschaft, der Feudalverband u. dergl. mehr auftreten durften. Auch wird in den Demokratien und in den ihnen sich annähernden Verfassungsformen doch unwillkürlich den überlegenen Subjecten gehorcht. Wie viele wichtige Dinge haben in Rom die volksthümlich gewordenen Helden nach eigenem Gutdünken entschieden! Wie oft bedarf es der plötzlichen Entscheidung, wo die Meinungen Aller nicht gehört werden können! Und in wie vielen Dingen haben die Meisten wirklich keine Ansicht und schliessen sich daher einer hervorragenden Persönlichkeit an! Es sind also unter allen Gesellschaftsformen Diejenigen die Lenker des Ganzen, die das höchste Maass der Freiheit und Thatkraft und die genaueste Einsicht in den Gesellschaftsorganismus entfalten. Früher oder später muss das Schlechtere dem Besseren weichen; und was von Einem Grosses gedacht und gewollt worden, gehört ein für alle Mal dem Geschlechte an.

Aller Fortschritt der geschichtlichen Zustände ist ursprünglich ein gewollter, ein beabsichtigter; er ist durch ein denkendes und wollendes Subject gesetzt. Wenn aber in dem Zusammenwirken der Individuen einer Gesellschaft die Arbeit in jedem Augenblick vorrückt, an welcher jedes seinen Antheil mit Bewusstsein betreibt, so überrascht doch das Gesammtprodukt alle Einzelnen durch seine Neuheit; jeder hat seinen Antheil gewollt und hat in so fern zur Veränderung der Zustände mit Bewusstsein beigetragen, aber das Ganze, was herauskommt, ist über das nächste Wissen und Wollen des Einzelnen hinausgegangen. Hier erscheint also der allgemeine Fortschritt als ein unbewusster. Als ein bewusster tritt er da auf, wo eine grosse Persönlichkeit mit tiefer Einsicht in den ganzen Zusammenhang einen Impuls mittheilt, der sich auf alle Kreise ausbreitet, und dessen Folgen sich mit einer gewissen Sicherheit berechnen lassen: Hier wird also vom Mittelpunkt des Ganzen eine Bewegung den einzelnen Kreisen mitgetheilt, um einen neuen Zustand zu wirken; dort entsteht die Bewegung aus dem Zusammenwirken aller einzelnen Kreise. Beide Arten des geschichtlichen Fortgangs durchkreuzen einander; die Geschichtschreibung erfreut sich vorzüglich an den Bewegungen, die von hervorragenden Persönlichkeiten ausgehen, und wo diese sich häufen, ist allerdings die Bewegung belebter. Indess jener stille geräuschlose Fortgang ist der Boden, auf welchem allein die Thätigkeit hervorragender Subjecte ihre Stellung hat; er auch allein kann den von ihnen ausgestreuten Saamen fruchtbar machen, er ist aber auch

das Maass ihrer Bestrebungen, über das sie nie willkürlich hinausdringen können. Denn wie sich die hervorragende Persönlichkeit nicht absolut von den anderen Individuen des Geschlechts unterscheidet, sondern nur immer relativ, so ist sie auch durch die gemeinsame Vernunft, durch den gemeinsamen Willen, der sich in dem Gesellschaftsganzen ausspricht, gebunden, und sie verwirklicht bloss so viel, als auch in der Fähigkeit der Anderen liegt. Die hervorragenden Persönlichkeiten repräsentiren nur die Vernunft, die in dem Ganzen des Volkes lebt; vermöge ihres umfassenden Blicks, ihrer Begeisterung, ihrer Thatkraft drängen sie nur das zusammen und führen beschleunigter herbei, was der stille unsichtbare Fortgang des Ganzen im Zusammenwirken der Kräfte auch würde erreicht haben. Sie sind die Zeugen dafür, dass es das Subject, dass es der bewusste Geist ist, der die geschichtliche Bewegung trägt. Ihre grosse Wirkung beruht darauf, dass sie vom Ganzen ausgehend, auf das Einzelne umgestaltend wirken; was selten in die Hand eines Menschen gegeben ist, und was ihn nur relativ über die Anderen erhebt, ihn aber keineswegs von den ewigen Gesetzen der menschlichen Gesellschaft losspricht. Wir dürfen sagen, dass unsere Staatsformen jene zweifache Art des geschichtlichen Fortganges methodisch zu verknüpfen gestrebt haben; die stille unsichtbare Fortbewegung, die von den einzelnen Kreisen aus das Ganze erneut, geht vorzugsweise von denen aus, die ihre Thätigkeit den einzelnen Interessen der Gesellschaft zuwenden, die Gestaltung des Einzelnen aus dem Ganzen vorzugsweise von den Regierenden. Wenigstens sind zu aller Zeit diejenigen, die von dem Ganzen, die von der Uebersicht aller Kreise ausgehen, die Regierenden. Wenn sie aber nicht in den Gesetzen jenes stillen Fortgangs darin stehen, so fallen sie natürlich aus der Rolle.

Wir haben gesagt, dass der vom Einzelnen auf das Ganze übergehende Fortschritt, das Gesammtprodukt der gemeinsamen Arbeit zwar aus lauter bewussten Faktoren gebildet wird, und doch dem Einzelbewusstsein mehr oder weniger unerwartet kommt; so ist z. B. die Agricultur in allen den Ländern, wo sich ein reges industrielles Leben erhob, unmerklich eine ganz andere geworden, und der Landmann hat sich mit diesem Umschwung der Güterbewirthschaftnng selbst geändert; so haben sich mit der Entwickelung selbstständiger wissenschaftlicher Forschungen die religiösen Vorstellungen sehr modificirt, das religiöse Subject ist unmerklich ein anderes geworden. Oft wider sein Wissen und Wollen, wider seinen hartnäckigsten Sinn ist dasselbe Individuum ein durchaus anderes geworden, durch den Fortgang des Ganzen, durch das Zusammenwirken aller Kräfte. Das ist die Macht, welche in der Gesammtheit liegt. Sie würde immer die vernünftige Macht, auf das Wahre und Gute gerichtet sein, wenn man versichert sein dürfte, dass in diese Summe von Kräften keine unlautere Elemente sich eingemischt, und dass in ihr die Harmonie aller Daseinsformen der Freiheit sich aufrecht erhalten hätte. So

aber kann oft ein Interesse zur einseitigsten Ausbildung gelangt sein, und hat alle Kräfte zu seinem Zweck in sich aufgezehrt, und einem Zeitalter in massenhafter Bewegung eine ganz schiefe Richtung gegeben. In diesem Falle wirkt die Gesammtheit in einem blinden Mechanismus, sie reisst alle widerstrebenden, noch so gewaltigen Persönlichkeiten nieder; sie kann die Entwickelung eines ganzen Volks verderben, oder die Heilung liegt vielleicht nur in dem raschen Einschreiten des anderen Extrems. Es zeigt sich auch hier, wie das Subject seine Bestimmung, der Hüter der Gesammtentwickelung zu sein, und sein Verhalten aus den ewigen Prinzipien, aus dem in sich harmonischen Organismus der Freiheit zu regeln, niemals vergessen darf. Indess greifen wir mit der Erwähnung einer Abnormität bereits den ferneren Untersuchungen vor; wir thaten es, um darauf aufmerksam zu machen, dass das Subject sich auch der Gesammtheit gegenüber nie seiner Selbstheit, seines eigenen Bewusstseins von den ewigen Prinzipien begeben dürfe. Nur auf jener Selbstheit beruht das gedeihliche Fortschreiten der Gattung.

In der bewussten Mitwirkung des einzelnen Subjets, das seiner Unendlichkeit sicher ist, und das Ganze als sich selber will, vollzieht sich das Leben des Ganzen und verschafft dem Einzelnen die Wirklichkeit seiner Freiheit, vollendet ihn durch die Macht der Gesammtheit, übergibt ihm die Resultate der gemeinsamen Arbeit. Die Vernunft des Ganzen liegt darin, dass es ein Organismus von vernünftigen Wesen, ein System vernünftiger Funktionen ist, dass es das grosse umfassende Subject ist, das jedes menschliche Subject als sich selbst will, dass allem Menschlichen die Vernunft eingeboren ist. Wenn schon das Werk denkender Geister, aus dem das Leben entwichen ist (z. B. die antiken Trümmern in Italien), den künstlerischen Geist in rohen Nationen erregte, wie sollte nicht das stets lebendige, das immer erneuerte Werk aller vernünftigen Geister, wir meinen die Vernunft des Geschlechts, des Volkes, und ihre fortgehenden Schöpfungen den Einzelnen fortwährend erneuern, vollenden und sich selbst wieder geben? Aber nicht etwa so, als wenn die Gattung für den Einzelnen dächte und wollte, — die Gattung als solche kann nicht denken und wollen; sondern Alle denken und wollen für Alle; und was die Gesammtheit Grosses und Wahres leistet, das ist einzig in dieser Gesinnung von den Einzelnen producirt worden, die sich an einander erzogen, die gegenseitig spontan und receptiv sich verhalten haben. Denn wie der Mensch die Möglichkeit des Denkens nur an der Wirklichkeit des Gedachten, z. B. der Natur, zur Wirklichkeit erhebt; so erhebt er seine mögliche Freiheit zur wirklichen auch nur an dem bereits entfalteten Organismus der Freiheit, d. h. am Staate, an der Gesellschaftsordnung der Gattung.

Es ist daher ganz natürlich, dass in dem Zusammenwirken der Kräfte der Einzelne allmälig von seiner ursprünglichen Stelle gerückt wird; er hat an seinem Theil ebenso sehr beigetragen, den Anderen von seinem ursprünglichen Platze hinwegzuheben

(wir sehen diess z. B. alle Tage in der veränderten Stellung politischer Parteien); der Fortgang ist unmerklich geschehen, weil die neue Form dem Keime nach in der früheren lag, und weil das Subject aus seinem ewigen Sein, wovon es nie ablassen kann, nicht herauszugehen braucht.

v. Viebahn. Ich bringe dem Verfasser meinen aufrichtigen Glückwunsch über die treffliche Art und Weise dar, wie er das Verhältniss des Subjects zur Gesammtheit und ihren sittlichen Ordnungen entwickelt hat.

Märker. Nur die Subjectivität, die sich im Anderen hat, kann ich als so etwas Hohes nicht anerkennen. Völker, die Helden brauchen, um da zu sein, sind noch nicht da. Die Juden sind noch die Knechte des Herrn; selbst der Apostel sagt, ich bin δοῦλος des Herrn. Das hebt den Begriff der Subjectivität auf; man kann seine Subjectivität nicht in einem Anderen haben.

v. Viebahn. Dann heben Sie das Lehren und Lernen bei allen civilisirten Völkern auf.

Märker. Nach jener Ansicht bin Ich als Subject aufgehoben. In meiner Behauptung liegt keine persönliche Eitelkeit; sondern es handelt sich darum, ist das Subject Etwas oder Nichts? Kommt nur dem Absoluten Sein und Herrschaft zu, so ist das Subject Nichts, es ist nur ein Knecht. In diesem Sinne neigte Hegel zum Orientalismus hin, wie die ausführlichen Citationen orientalischer Gedichte am Ende der zweiten Auflage der Encyclopädie beweisen. Die Freiheit keimt erst da, wo der Mensch sagt: Ich trete gegen das Absolute auf; das ist im Homer gegeben, wenn ein Mensch etwas gegen das Absolute, gegen das Fatum will (ὑπέρμορον). So hat Zeus dem Aegisth durch Hermes sagen lassen, er möge nicht den Agamemnon tödten und die Clytemnestra heirathen; es sei gegen das Geschick (ὑπὲρ μόρον), und er werde bestraft werden, wenn er es thue. Aegisth hat aber dennoch seinen Willen gegen den substantiellen Willen geltend gemacht. So allein kann der Mensch, das Individuum, auf Freiheit Anspruch machen. Was verstehe ich unter Individuum? Es ist das ἄτομον, das Untheilbare, was sich selbst im Besitz hat. Nimmt ein Anderer mich in Besitz, so bin ich nicht Ich. Das Individuum ist das Gotthafte, was den Geist macht. Gegen das Heldenthum muss ich mich hiernach erklären, — dagegen also, dass man dieses oder jenes Individuum, als König der Geschichte, auf ihren Thron setzt.

Gabler. Zuerst möchte ich Sie fragen, ob es Ihnen auch Ernst mit allen den Paradoxien ist, die Sie uns hören liessen. Wenn aber, so werde ich in einer Beziehung auf dasjenige antworten und eingehen, was Sie leugnen. Was Hegel's Hinneigung zum Orientalismus, die Sie ihm Schuld geben, betrifft, so will ich diess, wenn ich es Ihnen auch nicht zugebe, doch für jetzt auf sich beruhen lassen. Wenn Sie nun eine Vernichtung der eigenen Subjectivität behaupten, insofern ein Individuum sich einem Anderen unterwirft oder in ihm etwas Besonderes, Grosses, Vorzügliches anerkennt oder dieses von ihm etwa auch selbst annimmt; so

möchte ich fragen, ob es denn kein allgemeines Selbstbewusstsein gebe und ob Sie ein solches nicht anerkennen. Dieses beruht aber auf irgend einem substantiellen, wesentlichen, allen Individuen einer bestimmten Klasse, eines Standes, einer Gemeinde, eines Volkes gemeinsamen, Allen auf gleiche Weise geltenden Inhalte, so dass in diesem Inhalte jedes individuelle Selbstbewusstsein sich selbst wieder findet, jedes ihn als etwas auch ihm Gültiges und Wesentliches weiss, und so Einunddasselbe aus allen Individuen wiederscheint und Eines im Anderen sich selbst spiegelt. Wenn nun in dem Elemente eines solchen allgemeinen Selbstbewusstseins irgend eine grosse Leistung, Lehre oder That, auftritt, welche in dem Allen geltenden Wesen, in der gemeinsamen Substanz wurzelt und daher auch allgemeine Anerkennung findet, als Lehre angenommen, als That bewundert und gepriesen wird, so ist diess keineswegs eine Aufgebung oder Vernichtung der eigenen Subjectivität; vielmehr, indem einem Subjecte damit sein eigenes Wesen gerührt wird, findet es in dem anderen Subjecte sich wieder und ist in ihm nicht ausser sich, sondern bei sich selbst, oder fühlt sich in seinem eigenen Wesen sogar auf eine höhere Stufe emporgehoben, keineswegs aber sich von sich getrennt. Was aber allen menschlichen Subjecten gemeinsam und zugleich ihr eigenes innerstes Wesen ist und ihre Substanz ausmacht, das ist die Vernunft, von welcher daher das Gesagte auch vorzugsweise gilt. Denn in der Anerkennung einer grossen und wichtigen, von einem Anderen zur Erkenntniss gebrachten Vernunftwahrheit ist ein vernünftiges Subject, weit entfernt, dadurch sein eigenes Wesen aufzugeben oder etwas davon zu verlieren, in demselben im Gegentheil mehr und besser und tiefer zu sich selbst gekommen, als es früher sich bei sich befand. —

Rötscher. In den von Herrn Märker aufgestellten Sätzen finde ich keinen Unterschied gegen die Behauptungen des Herrn A. Schmidt. Beiden ist das Subject das Absolute. Richtig ist es aber ebenso, dass das Subject, um frei zu sein, sich dem Absoluten muss entgegengestellt haben.

Nur der verdient sich Freiheit und das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

Nur insofern möchte ich Herrn Märker entgegentreten, als ich im Hingeben an eine andere Persönlichkeit keinen Mangel sehe. Freilich, solche Hingebenden sind Persönlichkeiten zweiten Ranges, weil sich ihr Bewusstsein eben in jenen spiegelt. Gegen grosse Persönlichkeiten, sagt Göthe, gibt es keine andere Rettung, als die Liebe, wie Las Casas sie z. B. gegen Napoleon gezeigt hat.

Schultze. Dieselbe Art der Freiheit bewegt die grossen Individuen und die, welche Sie Individuen zweiten Ranges nennen.

Rötscher. Es findet aber zwischen Ihnen doch ein Unterschied der Produktivität Statt.

Mätzner. Die Freiheit, von der Herr Märker spricht, kann Herr Schmidt in diesem Zusammenhang nicht als den Sinn seiner Ausführung anerkennen. Herr Märker spricht von der vollendeten

objectiven Freiheit des Subjects und von der Reflexion dieser Freiheit im Subjecte. Wir reden hier von dem allgemeinen Grunde, auf dem alle geschichtliche Entwickelung beruht, und in welchem sie wurzelt. Dabei sind uns die Verschiedenheiten der freien Individuen, ihre Erhabenheit und Unterordnung zunächst noch gleichgültig. Es ist wesentlich zunächst die formelle Freiheit in Betracht zu ziehen, welche dem Subjecte in allen Verhältnissen zukommt. Die Freiheit des Subjectes ist hier sogar seine Nothwendigkeit; der Natur wie der Menschheit gegenüber kann das Subject nicht umhin, sich zum Handeln zu entschliessen, und ob es sich so oder anders, zur Herrschaft oder zur Dienstbarkeit entschliesse, überall ist es seine Freiheit, deren Siegel es all' seiner Macht und Ohnmacht aufdrückt.

Michelet. Ich frage Herrn Märker: Was ist die vollendetste Freiheit des Subjects? Doch wohl das Schöpfen aus dem Lebensborne des allgemeinen Geistes? Sprudelt diese Quelle nur im Andern? Strömt sie nicht in eines Jeden eigenem Geiste, wenn er nur den spröden Fels seines innern Ansich gehörig anzuschlagen weiss? Was Herr Märker aber Freiheit nennt, das ist die Willkür des Subjects, welches sich, wie Aegisth, den sittlichen Verhältnissen nur entgegensetzt. In solchem Freiheitstaumel rennt das Subject nur gegen die harten Wendungen der Geschichte, und windet sich mit zerschellter Stirne an ihren Füssen im Staube herum. Fassen wir aber die von Herrn Märker gewollte vollendetste Freiheit des Subjects in ihrem wahrem Sinne, so ist es die dritte Art des weltgeschichtlichen Fortschritts, die Herr Schmidt angegeben hat, und der zufolge der aus dem Zusammenwirken aller Individuen entspringende Fortschritt sich auch im Bewusstsein jedes Individuums concentrirt. So stimmen denn die drei Arten des Fortschritts, welche Herr Schmidt entwickelte, genau mit dem überein, was ich früher als die charakteristischen Merkmale der orientalisch-klassischen, der germanisch-christlichen, und der zukünftigen Geschichte ausgesprochen habe. Nicht nur aber diess hat er aufgenommen; sondern er schränkt seinen ursprünglichen Satz, dass das Subject allein das Bewegende der Geschichte sei, nunmehr sogar dahin ein, dass selbst da, wo bei dem Fortschritt der Geschichte hervorragende Persönlichkeiten betheiligt sind, sie doch immer nur „die geschichtliche Bewegung tragen."

Schulze. Wenn Herr Michelet die Bewusstlosigkeit des Subjects beim Fortgang der Geschichte dem Orient zuschreibt, so hätten wir noch jetzt oft die orientalische Entwickelungsart; denn es geschieht Vieles ohne Bewusstsein des Subjects.

Michelet. Allerdings! Und mit der Modification stimme ich den Sätzen des Herrn Schmidt bei, dass, wenn auch alle drei Entwickelungsarten in den drei Perioden vorkommen, doch sicherlich in einer jeden die Eine überwiegend ist, wie Herr Boumann schon längst bemerkt hat.

v. Viebahn. Wie Herr Märker aber die Sache in der That darstellt, fasst er nur die Eine Seite in dem Fortschritt der Welt-

geschichte auf. Die Individuen ständen dann nur in Kampf mit dem Allgemeinen; nur aber durch Anschluss der Individuen an das Allgemeine kann wahrer Fortschritt geschehen.

Märker. Wir müssen zwischen allgemeiner Verbreitung und Fortschritt unterscheiden; die erste geschieht durch Anschluss, die andere ist nur durch Kampf möglich. Aristoteles sagt über Platon's Ideenlehre: Ich bin dem Urheber dieser Lehre befreundet; dennoch kann ich ihr nicht anhangen und setze die Wahrheit über die Freundschaft. So stellte er eine eigene Ansicht auf. Wer einen selbstständigen Ruhm erwerben will, muss einen neuen Namen annehmen und den Schulzwang abwerfen.

v. Viebahn. Das Recht dieses Losreissens haben nur solche Individuen, die Epoche machen. Die Massen haben diese Aufgabe nicht; sonst würden die Tugenden des Privatlebens, wie Dankbarkeit, verschwinden. Darin also, worin Herr Märker sie setzt, kann die Freiheit der Individuen im Allgemeinen nicht liegen.

Berner. Her Märker ging davon aus, dass die Freiheit nur da keime, wo der Mensch sich vom Absoluten losreisse. Er sagte: „Kommt nur dem Absoluten Sein und Herrschaft zu, so ist das Subject Nichts, ein Knecht.“ Hierin finde ich ganz richtig die Nothwendigkeit angedeutet, dass das Subject, um als frei und als Subject betrachtet werden zu können, zum Bewusstsein seiner Willkür müsse gekommen sein; wiewohl ich nicht gerade behaupten will, dass diese Willkür ein Losreissen vom Absoluten vollbracht haben müsse, damit das Subject den Standpunkt der individuellen Freiheit ersteige. Die dem Geiste noch unangemessene Unmittelbarkeit muss allerdings durch die Willkür aufgehoben werden. Aber jenes Stadium der Willkür, welches nur als Durchgangsstufe und als Moment berechtigt ist, wird von Herrn Märker irrthümlich als ein Höchstes festgehalten. Der Standpunkt der Unmittelbarkeit muss gebrochen werden; die Willkür muss eintreten: aber das Höchste ist doch offenbar, wenn das Subject, seiner Wahlfreiheit inne geworden, sich mit freier Liebe dem Absoluten zurückgibt. Wer wollte behaupten, dass es dann „Knecht“ oder „Nichts“ sei? Folgerecht würde Herr Märker die absolute Verstocktheit für den ethischen Höhepunkt erklären müssen; der Teufel würde sein sittliches Ideal werden; denn nur in der Verstocktheit sucht sich das Individuum in permanenter Trennung vom Absoluten zu halten und sein Centrum ausschliesslich in sein substanzloses Ich zu setzen.

Wenn Herr Märker sodann überging zu der Behauptung, man müsse sich auch von den substantiellen Individuen losreissen: so gilt hiergegen ganz dasselbe. Das Subject muss auch diesen intellectuellen und geistigen Grossmächten gegenüber von den Banden der Autorität frei werden; denn ein Beharren in denselben wäre Unmittelbarkeit, Unmündigkeit, Unfreiheit. Nun aber, sobald der Autoritätsglaube abgeschüttelt, und dem Subjecte die unumschränkte Freiheit der Wahl nach eigener Ueberzeugung aufgegangen ist: kann man es da auch noch einen Akt der Knechtschaft nennen, wenn es sich dem substantiellen Individuum wiederum hingibt?

Solche Hingabe ist vielmehr die That der höchsten Freiheit; denn ich beweise durch sie, dass ich auch von mir selbst, von meiner selbstsüchtigen Ichheit frei bin. Freilich kann ich mir kaum ein so vollständig substantielles Individuum denken, dass die Hingabe an dasselbe nur Hingabe an mein eigenes Wesen wäre. Losreissen und Anschliessen wird darum immer verbunden sein müssen.

Schulze. Ein Philosoph z. B. tritt auf; wir finden seine Gedanken als eine uns fremde Substanz, der wir uns anschliessen; aber indem wir sie in uns aufgenommen haben, haben wir sie verarbeitet, und uns von ihr losgerissen, indem wir sie weiter bildeten.

Al. Schmidt. Es scheint, dass ich diessmal der Vertheidigung meiner These ganz überhoben sei, denn den Schritt, welchen Herr Märker über die von mir dem Subjecte in der Geschichte angewiesene hohe Bedeutung hinausthun wollte, haben die sämmtlichen Freunde für allzukühn und gewagt gehalten. Dazu kommt, dass meine Auseinandersetzung gar nicht darauf ausging, einen solchen prinzipiellen Streit über den Gegensatz der Selbstständigkeit und „Knechtschaft" des Subjects herauszufordern. Nachdem ich das Subject, wie es seine Freiheit und deren unendlichen Inhalt verwirklicht, als die bewegende Kraft der Geschichte, als den unaufhörlichen Antrieb der geistigen Entwickelung gefasst hatte, lag mir ob, dieses Prinzip in jeder Art des Fortschreitens nachzuweisen. Wollte ich mir nicht untreu werden, so musste ich es auch da durchführen, wo der Fortgang scheinbar ein bewusstloser, das Subject überraschender war; nicht minder da, wo die grössere Menge sich von einer hervorragenden Persönlichkeit weiter führen lässt. Auch im letzteren Falle zeigte ich unter Anderem, habe ich das Subject nicht verloren, es wolle in der Bewunderuug, in dem Vertrauen zu dem grösseren Geiste sich selbst und seine Zwecke; und der höhere Geist habe die Grenzen seines Schaffens an dem Inhalte des Bewusstseins der Anderen, an ihrer Receptivität für das, was er selbstständiger gedacht und gewollt; der Unterschied zwischen den Helden der Geschichte und den andern Menschen sei überhaupt nur ein relativer. Ich denke, ich habe damit dem menschlichen Subject, wie es zu aller Zeit gewesen, die höchste Ehre erwiesen, wenn ich im Helden wie in der ihm ergebenen Schaar gleich sehr die Freiheit und Subjectivität hervorhob, wenn ich seit Urbeginn das denkende und wollende Subject die Geschichte bewegen liess, und nicht einen Bruch mit dem Objectiven für nothwendig erachtete, damit erst aus ihm die Freiheit werde. Die Freiheit, das Subject-sein ist mir das Ewige, darum auch das Erste, nicht das Gewordene. Mit jenen Betrachtungen werden wohl die Freunde im Ganzen übereinstimmen, wenn ich auch gleich nicht die enge Verwandtschaft der Denkweise mit Herrn Michelet fühle, die er vorhin mir zugeschrieben hat. Mit seinen drei Weltaltern hat meine Auffassung durchaus nichts gemein. Die Differenz übrigens, in der ich mich mit Herrn Märker befinde, dürfte wohl nur im Ausdruck,

vielleicht im Ausgangspunkte liegen. Der Anspruch, mit welchem er das Subject so ohne Weiteres auftreten lässt, ohne mit dem anderen Daseienden sich auseinander zu setzen und die Gültigkeit des hohen Anspruchs zu erweisen, kann als ein ethischer, praktischer, politischer Standpunkt gelten, auf welchem sich das Subject in seiner unüberwindlichen Grösse will und bethätigt. Diese Entschiedenheit fliesst ihm nur daraus, dass es auf keinerlei Voraussetzung seiner Macht und Grösse reflectirt, dass es die Schranken nicht sehen will, die es beengen. Aber dieser Standpunkt ist nicht philosophisch. Die Metaphysik will und muss Allen gerecht werden. In der Philosophie ist das Subject, wie wir es als Prinzip der Geschichte gefasst haben, nicht einsam, nicht ohne seine Voraussetzung, nicht ohne das zu betrachten, was über, neben und unter ihm ist.

Michelet. Weil Herr Schmidt die drei von mir hingestellten Arten des weltgeschichtlichen Fortgangs nur überall wiederfindet, ohne sie zu unterschiedenen Stufen der Entwickelung zu machen, so ist ihm eben das Gesetz des Fortschritts aufzuzeigen nicht gelungen.

Märker. Ich habe Ethik und Metaphysik nicht getrennt, indem ich den Standpunkt des Ich suchte; bei Hegel gerade finde ich beide Seiten noch nicht so bestimmt verbunden.

A. Schmidt. Sie legten alles Gewicht auf Seiten des Subjects; das Object ist aber eben so wesentlich. Die Kraft des Subjects erkenne ich sehr wohl an, und führe sie so entschieden, als es möglich ist, durch die Geschichte hindurch; nur will ich nicht, dass sie mit so voraussetzungsloser Kühnheit von ihrem umgebenden und ihr durchaus natürlichen Zusammenhang losgerissen werde. Es würde mir höchst erwünscht sein, wenn ich für die folgende These, wo ich aus der ewigen Würde und dem Rechte des Subjects eine wichtige und mit manchen gewohnten Annahmen streitende Folgerung ziehen werde, mich der Beistimmung eines so wackeren Freundes, wie Herr Märker ist, erfreuen dürfte.

Rötscher. Das Subject ist ein nicht zu umgehender Durchgangspunkt; um sich mit dem Absoluten vereinen zu können, muss das Subject sich ihm entgegengesetzt haben.

Gabler. Ohne diese Möglichkeit, sich dem Absoluten entgegen zu setzen, hätte es keine Freiheit.

Rötscher. Kurz, das Subject muss einmal an aller Realität gezweifelt haben.

Mätzner. Das blosse Hervorkehren des Gegensatzes des Subjects gegen das Absolute wird Herr Märker selbst als ein Paradoxon zugeben.

Märker. Mein Unterschied gegen Herrn A. Schmidt bleibt immer der: Er hat vom Individuum gesprochen, das das Absolute in sich aufnimmt, wie jeder Jude Träger des jüdischen Gottes ist. Hier trenne ich mich von dieser Lehre, weil sie Tyrannei ist; denn dann will Jeder mit dem Absoluten auftreten, und vom Anderen verlangen: „daran sollst Du festhalten."

## Vierte These.

Wir haben im Bisherigen den inneren Lebenspunkt, die Veranlassungen oder Antriebe und die Art (oder Arten) alles geschichtlichen Fortschritts in Untersuchung gezogen. Wir müssten nach diesen Prämissen einen durchaus reinen und normalen Fortgang gewinnen, einen Fortgang, getragen von der heiligen göttlichen Nothwendigkeit oder, was dasselbe ist, von der unendlichen Freiheit, dem Prinzipe alles Menschlichen. Aber es ist die Sünde in die Welt gekommen, und mit ihr Rückbewegung, Verderbniss, geistige Verdumpfung, Willkür und Gewaltsamkeit. Bewegung in der Geschichte wäre auch ohne sie, wie aus unseren bisherigen Untersuchungen hervorgeht; denn die Freiheit ist nur dadurch, dass sie sich will, das Subject nur durch seine Arbeit. Die Freiheit ist wirklich nur als ein Organismus ihrer Functionen, ihre Functionen in stetem Wetteifer begriffen; und die lebensvolle Stellung des Subjects im Ganzen des Volkes, des Geschlechts, die Rückwirkung der Gesammtheit auf den Einzelnen, überhaupt das Recht des Subjects, zur allseitigen Verwirklichung seiner Anlagen zu gelangen: alles diess hätte dem Menschengeschlecht Bewegung und Lebensentwickelung genug gegeben, auch ohne dass die Sünde wider die gesunde Ordnung ein fremdartiges Gesetz zur Herrschaft brachte. Sie hat nicht Bewegung eingeführt, sie hat sie gehemmt; sie hat Leben in Tod verkehrt, sie hat die grossen Anlagen der Einzelnen und der Völker gemissbraucht und, statt zur Freiheit, sie zur Knechtschaft geführt. Denn Freiheit ist Gehorsam gegen das eigene Gesetz, Knechtschaft ist der Druck unter fremdem Gesetz. Der Apostel Paulus gebraucht das rechte Wort, wenn er sagt: die Sünde kam in die Welt, denn sie gehörte nicht zu ihrer wahren Ordnung; und Sünde und Tod herrschten über die Menschheit, denn sie unterlag diesem Zwang nicht freiwillig.

Hierin lag für uns die Berechtigung, von dem normalen Fortschritt der Geschichte, von der gesunden Entfaltung auszugehen und die Sünde noch gar nicht mit in die Rechnung aufzunehmen; ja wir mussten nothwendig von der gesunden Entfaltung ausgehen, einmal, weil das Abnorme nur am Normalen eine Stellung finden, nur aus ihm erkannt werden kann; und sodann, weil auch die Aftergebilde ihren inneren Verlauf, ihre Ausbildung nur aus und nach dem Gesetze gesunder Formationen erhalten können. Gerade so wie die Krankheit nur an dem Gesunden ist, wie das Krankhafte recht erkennbar wird nur an der Widerstand leistenden Kraft des Gesunden, und wie die Krankheit ihren abnormen Bildungsprozess nur nach den Gesetzen jedweder organischer Bildung und in dem Stoffe, der auch der Stoff jeder gesunden Bildung ist, vollzieht: ganz eben so ist es mit der Sünde, wie sie im einzelnen Menschen, wie sie in den Functionen des Freiheits-Organismus, wie sie in der Gesammtheit des Volkes und des Geschlechts auftritt. Wie die normale Entwickelung, so bedarf die krankhafte des wollenden und denkenden Subjects, der freien, der handelnden Person; dieselben

Bedingungen, derselbe Stoff, die Natur und die gesellschaftlichen Zustände, liegen ihr vor; sie benutzt denselben Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen; sie schreitet in gleicher Progression weiter, so dass ein Schritt den folgenden schon in Aussicht stellt, den nächsten möglich macht; sie bemächtigt sich des gleichen Contacts zwischen den unterschiedenen Functionen des Freiheits-Organismus. Man nehme z. B. den Versuch eines gewaltthätigen Mannes, ein Volk um seine politische Freiheit, um die Garantie seiner Freiheit zu bringen. Der Versuch ist ein gewollter und überdachter, er bedarf also derselben geistigen Mittel, derselben Einsicht und Energie, welche der wahre Freund des Volkes zur gesunden Entwickelung seiner Freiheit in Bewegung setzen müsste. Der Stoff, den er verarbeitet, z. B. die Stellung der Stände des Volkes zu einander, oder die Beziehungen desselben zu auswärtigen Mächten, oder sein Nationalreichthum, der Grad der Naturüberwindung, der Fleiss in Wissenschaft und Kunst, ist derselbe, welchen ein Volksfreund zum Guten, zur höheren Entwickelung benutzen würde. Der Zusammenhalt der Glieder des Volkes, welchen der anmaassende Autokrat zur ansteckenden Verderbniss, zur Corruption, zur gegenseitigen Furcht vor Verrath benutzt, würde dem Manne, der die Freiheit liebt, zur wechselseitigen Förderung dienen. Aber mit gleicher Schnelligkeit macht nun das Laster seine Schritte; das erste Attentat auf die Freiheit macht das zweite möglich und fordert es; und die im Geringen erduldete Knechtschaft macht fähig für die Knechtschaft im Grösseren. Und ist dann Eine Sphäre der Freiheit vernichtet, ist die Verfassung gestürzt, die Wissenschaft zum Schweigen gebracht, das sittliche Bewusstsein des Volkes untergraben, dann folgt der Sturz aller anderen grossen Interessen, in denen die Freiheit ihr Dasein hat. Also derselbe Fortschritt, dasselbe Gesetz im Bösen wie im Guten. Ja auch darin sind sie sich gleich (wenn wir auf die dritte These zurücksehen), dass der Fortschritt des Bösen vom Ganzen auf das Einzelne, und vom Einzelnen auf das Ganze, dort mehr bewusst und gewollt, hier mehr unbewusst vor sich geht; beide Arten der Fortbewegung stehen ihm zu Gebote. Es gibt Helden auch im Bösen, und anderseits kann sich unvermerkt ein Gift durch alle Zweige des Volkslebens schleichen, bis es im Gesammtresultat überrascht und zur schleunigen Heilung auffordert.

Die Sünde greift also nach denselben Gesetzen um sich, sie bedarf derselben Mittel und Wege als das Gute; denn sie ist ein Freies, ein Bewusstes. Auch die böse Handlung enthält, weil sie der Freiheit entstammt, den formellen Charakter der Allgemeinheit; sie ist kein gleichgültiges Geschehen, denn sie ist im Widerspruch mit dem Guten. Und wie sie in dem einmal gegründeten Gesellschaftsorganismus auftritt, so erhebt sie sich mit dem Anspruch, für Alle zu sein und auf Alle sich zu erweitern. Aber das ist wohl zu bedenken, dass sie nicht selbst den Organismus der Freiheit, das Verhältniss des Subjects zum Ganzen und alles das hervorbringt, worin wir bisher die Wirklichkeit der Freiheit gesehen haben: sie

benutzt nur diese Ordnung, nachdem sie da ist, und verwendet sie zum Verderben; aber in dieser Ordnung liegt unter Anderem, wie wir nachher sehen werden, auch der mögliche Sieg über die Sünde. Die Staaten sind nicht, wie eine niedere Ansicht sagt, durch die Sünde oder auch nur erst auf Veranlassung der Sünde entstanden; sie haben einen positiven Grund, die allgemeine Natur des Subjects, der Freiheit, und dass die Freiheit nur als Organismus wirklich ist. Die Sünde ist nicht möglich ohne die Freiheit, diese ist ihre *conditio sine qua non*, aber sie ist nicht die Freiheit; die Sünde verbreitet sich nicht und hat keinen Fortgang ohne die Organisation der Freiheit; aber sie ist nicht die Organisation der Freiheit, vielmehr derselben um so mehr zuwider, als sie sich in alle Mittel und Wege derselben hineindrängt.

Da wir als des Menschen ewige Natur, als seinen Begriff, in welchem jede seiner Erscheinungsformen stehen muss, die Freiheit, das Subject-sein gesetzt haben, eine Natur, die nur dadurch ist, dass sie sich bethätigt, dass sie in ihrem Schaffen ihrer selbst bewusst ist, da wir in der ersten These sagten: die Macht, die das Subject zum Subject macht, die dem Menschen seine freie und grosse Stellung im Universum gibt, sei allgegenwärtig und ewig sich gleich; so muss die Sünde im Bewusstsein des Subjects auf das schärfste von der gesunden Bethätigung unterschieden sein, und von jeher unterschieden gewesen sein. Schon zu Kain sprach Jehova: „Warum entrüstest du dich und senket sich dein Antlitz? Nicht wahr, wenn du wohl gesinnt bist, so hebt sich dein Angesicht, und wenn du nicht wohl gesinnt bist, so lieget vor der Thür die Sünde; und nach dir ist ihr Verlangen, aber du herrsche über sie.“ Die Freiheit nämlich, das Subject, ist nicht Ja und Nein, sondern sie ist durchaus Ja und Amen; und sie muss sich drum auf das evidenteste scheiden von dem, was ihr geradezu logisch entgegengesetzt ist. Es gibt kein Mittleres zwischen dem positiven und negativen Urtheil in den menschlichen Handlungen; jede Handlung ist eine bewusste, eine gewollte Subsumtion des Handelnden unter ein Urtheil, das er durch seine That für ein allgemein gültiges ausgibt. Dieses Urtheil aber wird der ewigen Natur des menschlichen Geistes entweder entsprechend oder widersprechend sein; ein Mittleres gibt es nicht. Das Apriorische, jene ewige Natur des menschlichen Geistes, muss in allem Empirischen das Richtmaass abgeben. Ist es doch auch die einzig siegreiche, die wahrhaft unsterbliche Gewalt, die durch alle menschliche Verhältnisse hindurchschreitet! Ist es doch die göttliche Nothwendigkeit, welche auf allen Punkten der Geschichte herrscht, der einzig untrügliche Richter menschlicher Gesinnungen und Thaten! Wie der leibliche Organismus das deutlichste Gefühl von dem in ihn eingetretenen Widerspruch, von der Krankheit hat, wie er sein harmonisches Selbstgefühl auf das Klarste scheidet von dem, was verwirrend in seine Zweckthätigkeit eingreift, so dass die Thiere selbst ein richtiges Gefühl für die Art und das Maass der ihnen entsprechenden und förderlichen Nahrung haben: und wie jeder Heilprozess nur

an die Klarheit und Sicherheit des organischen Selbstgefühls, an dessen Anstrengungen gegen seine partielle Negation anknüpfen kann; eben so weiss sich das Subject von dem Naturwidrigen unterschieden, denn es ist bewusste Zweckthätigkeit, es will sich und nicht seine Aufhebung, seine Vernichtung, seinen geistigen Tod. Die Freiheit unterscheidet den Gehorsam gegen das eigene Gesetz deutlich von dem Druck unter fremdem Gesetz. Selbst da, wo der Druck dieses fremden Gesetzes so grosse Macht entfaltet hat, dass er alles Können des Menschen in seinen Dienst gebracht, dass dem besseren Wollen die Fähigkeiten des Geistes aus Unvermögen, aus Ohnmacht sich versagen (ein Zustand, wie ihn der Apostel Paulus im siebenten Cap. des Römerbriefs schildert), selbst da gibt der innere Mensch noch dem göttlichen Gesetze Beifall; aber es gebricht an Kraft, den Zwiespalt zu überwinden. Das Dasein des Zwiespalts, das Gefühl des Widerspruchs zeugt noch für die unverwüstliche Grösse des Subjects; nicht gleichgültig, nur mit dem tiefsten Schmerz kann es von seiner wahren Natur lassen. Die Wahrheit ist immer das Frühere und das ewig Gegenwärtige: die Sünde das Spätere, das, was nicht aus sich selbst sein kann; und sie muss früher oder später vor der Wahrheit erröthen, denn die Wahrheit hann nicht untergehen.

Wir fragen in diesem Zusammenhang nicht nach der Möglichkeit der Sünde. Von einer Nothwendigkeit derselben, die sie zu einem göttlich gewollten machte, kann ohnehin nicht die Rede sein; es gibt nur Eine Nothwendigkeit wie auch nur Eine Freiheit, und die ist allgegenwärtig und ewig auf allen Punkten der Geschichte und ist schlechthin positiv. (Vergl. unsere früheren Verhandlungen über die Gablerschen Thesen). Die Möglichkeit der Sünde finden wir, um es kurz anzudeuten, in dem Wesen des Subjects gegeben, nur durch Erhöhung seiner Anlage zur Wirklichkeit zu sein, wie auch der Irrthum möglicherweise in dem wirklichen Erkenntniss-Prozess, und die Krankheit möglicherweise in der Bethätigung der Lebensfunctionen, in dem Prozess des Organischen mit dem Unorganischen hervortritt, welcher Prozess allein den Organismus als einen thätigen, wirklichen darstellt. Das, was der menschlichen Freiheit ihre Wirklichkeit gibt, das wird möglicher Weise auch in Sünde und Irrthum verkehrt. Z. B. durch die Mittel, die dem Menschen gegeben sind, sein Bewusstsein zur wahren Gottesidee zu erheben, kann er auch zu sinnlichen, seiner eigenen Hoheit widersprechenden Vorstellungen von der Gottheit verführt werden. Die Schuld aber trägt der Mensch selbst, nicht die Aussenwelt, die ganz unschuldig ist an seiner Deutung. „Das unsichtbare Wesen Gottes“, sagt Paulus, „wird seit der Schöpfung der Welt in seinen Werken durch den Gedanken erschaut, seine ewige Kraft und Gottheit: so dass sie keine Entschuldigung haben, weil sie Gott erkennend, doch nicht als Gott geehrt und im Dank gefeiert haben, sondern in ihren Schlüssen irre geführt wurden und ihr unverständig Herz sich verdunkelte; indem sie für weise sich hielten, sind sie verdammt, und vertauschten die Herrlichkeit des unver-

gänglichen Gottes mit dem Gleichniss des Bildes von vergänglichen Menschen, Vögeln, Vieh und Gewürm. Darum gab sie Gott bei den Lüsten ihres Herzens hin in Unreinheit und Entehrung, sie, die die Wahrheit Gottes in die Lüge verkehrt haben und vor dem Geschöpf statt vor dem Schöpfer niedergefallen sind. Da sie Gott nicht für würdig hielten, in der Erkenntniss ihn zu umfassen, gab sie Gott hin in unwürdigen Sinn, in dem sie alles Schändende vollbracht haben.“ Die Sünde tritt also möglicher Weise da auf, wo die Anlage des Menschen zu ihrer Erfüllung kommen will, sie gibt den Bedingungen, welche zu dieser Erfüllung da sind, eine falsche Wendung: so z. B. wenn die Triebe, die in dem Menschen liegen, anstatt den edelsten Inhalt in sich aufzunehmen, mit niederem Inhalt sich erfüllen; oder wenn der Natur, statt durch ihre Ueberwindung die Freiheit zu sichern, vielmehr die Herrschaft über den Menschen gelassen wird.

Wir handeln aber hier, wie gesagt, nicht von der Möglichkeit der Sünde, sondern wir nehmen sie als eine faktische Macht. Sie ist da und zwar in tausend Gestalten. In so vielen Formen, als die Freiheit da ist, in so vielen ist auch die Sünde da; so viele Functionen des Freiheits-Organismus vorhanden sind, in so viel Formen kann auch die Krankheit auftreten. Wir führen einige Beispiele an. Schon das Alterthum kannte die krankhaften Ausartungen der verschiedenen an sich gesunden Staatsverfassungen; die Oligarchie unter Anderem bricht durch die Härte und Selbstsucht, dadurch, dass die Meinungen den gesammten Erfolg der Arbeit Aller allein an sich ziehen, und diese fortschreitend unter desto gewisseren Druck beugen, die Harmonie des Systems, in der allein die Freiheit ihre Ausführung hat. Diese Oligarchie selbst, dieser verderbliche Auswuchs kehrt unter den verschiedensten Formen wieder, er kann sich z. B. auch auf dem Gebiete der materiellen Interessen geltend machen. Ferner eine Ordnung, in der die materiellen Güter als Selbstzweck gesucht, die geistigen zum Mittel herabgewürdigt werden, — oder eine solche, wo die Arbeit nur der Vermehrung des Capitals, d. h. der Bereicherung der Capitalisten als Mittel dient, statt dass das Capital nur als eines der Momente in die Bewegung der Arbeit einfliesst, ist eine verderbte. Weiter die Absperrung eines Volkes von dem Verkehr mit den anderen ist eben so verkehrt, wie es zur Verzehrung der Volkskraft führt. Ferner ist es ein krankhafter Zug in der Wissenschaft, wenn sie, von jedem sittlichen Endzweck absehend, sich rein der verständigen Consequenz hingibt, wie wir es in einigen Auswüchsen der neueren Philosophie, auch älterer Philosophien erlebt haben. Es haben es Einige neuerdings darin bis zum planmässigen Unsinn gebracht. Ein anderes Verderbniss eines Volkes liegt darin, wenn dasselbe sich möglichst der Arbeit, der Naturüberwindung enthält, oder nur die ersten Zweige der materiellen Thätigkeit ausbildet; Unwissenheit, Rohheit und Unbeweglichkeit sind die gewissen Folgen. Denn das Subject besitzt sich nicht, wo es sich nicht übt, wo es sein Sein sich nicht erobert. Ein Volk, das aller ernstlichen

Arbeit sich enthält, und das darum geistige Bedürfnisse gar nicht entwickelt, sinkt mit all seinen Anlagen zu thierischer Dumpfheit herunter, und die geistige Vernichtung zieht dann selbst den Leib mit herab zu entwürdigter Gestalt. Jedes Volk, das auf der untersten Culturstufe stehen bleibt, ist Schuld daran; denn es hat die erste Stufe sich nicht zum Antrieb werden lassen zur zweiten, oder es hat nicht geistige Regsamkeit genug gehabt, ungünstige Naturbedingungen entweder zu verlassen, oder zu beseitigen. Nur dem geistigen Impuls zunächst und hauptsächlich haben andere Völker unter gleichen Bedingungen gehorcht, wenn sie sich auf höhere Stufen erhoben. Immer ist festzuhalten: jeder Mensch hat als solcher die gleiche Fähigkeit, Subject zu sein; aber es kann nur aus ihm stammen, dass er sich als Subject bewährt, und das kann ihm nimmer erlassen werden. Die Energie alles Culturfortschritts liegt im Subject; die Natur gibt nur die Bedingungen, die Richtung an. Es haben aber Völker mit Wenigem, was die umgebende Natur bot, viel, und andere mit Vielem nichts gemacht. Mittelasien, früher ein gesegneter Landstrich, liegt jetzt verödet. Der Grund liegt in geistigen, nicht in natürlichen Verhältnissen. Keine Nation ist in letzter Instanz fähiger, als die andere; sie erscheint uns fähiger, weil sie mehr geleistet, weil sie höhere Fähigkeit sich errungen hat. Aber wir sehen den Slaven, wir sehen den Indianer, ja selbst den Neger in europäischen Erziehungsanstalten wetteifern mit dem Inländer. So also kann durch die Verschuldung des Einzelnen wie des Volkes das ursprünglich gleiche Maass des Geistes in die grellsten Contraste zerfallen, die indess auch wieder aufgehoben werden können.

Das waren Beispiele von Verderbniss, welche die Functionen ergreift, in denen die Freiheit sich ihre Wirklichkeit erschafft. Aber das Verderben kann auch im Bewusstsein von der Freiheit, diesem Lebensgrunde aller Werke der Freiheit, in der Religion und sittlichen Verfassung der Person um sich greifen; diess ist die innerste und eigenste Sphäre des Subjects, worin Alles auf seine Selbstheit und deren Entscheidung gestellt ist, während in den vorhin angeführten objectiven Werken der Freiheit der Einzelne mehr in der Gesammtheit aufgeht. Dürfen wir daher in den bis jetzt angeführten Beispielen die Verschuldung des Einzelnen kaum von der Verantwortlichkeit der Gesammtheit trennen, so ist in der eigentlichen Sphäre des Subjects das Böse auch ganz seine Schuld, und wird daher vorzugsweise vom Sprachgebrauch als Sünde bezeichnet. Es wird nicht geleugnet, dass auch hier die sündige Entwürdigung des Subjects auf die Gemeinschaft Einfluss gewinnen und von der Gemeinschaft sich auf das Subject zurückwenden kann; aber es bleibt in ungeschwächter Kraft der Vorwurf gegen das Subject, dass es sich hat erniedrigen lassen, dass es der fluchwürdigen Sitte sich preisgegeben, dass es seine Ehre und Freiheit selbst mit Füssen getreten hat. Der Götzendienst, die Menschenopfer, die kanibalische Menschenfresserei, unzüchtige Götterverehrung und andere die Menschheit schändende Sitten und religiöse Gebräuche

sind nicht Unvollkommenheiten, niedere Standpunkte; es sind sündhafte Verirrungen, sie sind das Gegentheil der Ehre und Würde des Menschen, Subject zu sein. Sie sind nicht damit zu beschönigen, dass es unterschiedene moralische Vorstellungen gebe, bei dem einen Volke das für gut gelte, was bei dem andern für schlecht; denn dann hätten wir gar kein Recht, auf die Abstellung jener schändlichen Gebräuche einzuwirken. Es gibt nur Eine Moral, fliessend aus dem Bewusstsein der Freiheit und Menschenwürde, eingesenkt in die Menschenbrust von Anfang an (sonst hätte sie nie wieder können Herr werden über die Sünde), bezeugt durch tausend richtige Gefühle, die im offenen Widerspruch stehen mit jenen Werken der Finsterniss, bezeugt durch die stets rege Empfänglichkeit der rohesten Völker für die Predigt wahrer Humanität, bezeugt durch die bei anderen gleichzeitigen Völkern erhaltene oder wiederhergestellte Wahrheit, durch den Abscheu, mit welchem der wieder zu sich gekommene Geist jene Gräuel verdammt hat. Von dieser Einen Moral, ohne welche der Mensch nicht gedacht werden kann, abfallen, ist das Wesen der Sünde und all jener abscheulichen Sitten; früher oder später aber fordert sie ihre unveräusserlichen Rechte wieder; und als ungebrochene Energie, die niemals ruht, ist sie der göttliche Zorn wider den Sünder. Der Mensch, der den Andern zum Sklaven erniedrigt, hat in diesem sich selbst erniedrigt und erfährt an sich selbst die Früchte der Herabwürdigung. Wir schliessen diese Beispiele von den verschiedenen Gestalten, in denen die Sünde in der Menschheit auftritt, mit der Bemerkung, dass, wenn das Subject überhaupt der Angelpunkt der Geschichte ist, das rein erhaltene und immer mehr vertiefte, bethätigte Bewusstsein des Subjects von seiner Freiheit, also wahre und klare Religiosität und moralische Reinheit, gewiss die sichersten Stützen alles normalen Fortgangs in der Geschichte, der unaufhörlich fliessende Lebensquell für alle Werke der Freiheit sein werden; religiöse und moralische Verirrung aber wird den Fluch und die grausenhafteste Verwüstung in die Schöpfungen des Geschlechts schleudern.

Die Sünde steht uns da als eine factische Macht, die den normalen Fortgang der Geschichte durchschneidet. Sie ist ein Werk des Subjects, sie ergreift die Bedingungen, die auch für eine normale Fortbildung gegeben sind; sie benutzt die bereits daseiende Ordnung der Freiheit und dringt vom Subject in die Gesammtheit, von der Gesammtheit wieder auf das Subject, von einer Sphäre menschlicher Thätigkeit in die andere ein. Dadurch wird das Werk des Einzelnen zu einer Macht; es zieht nun durch eigene Schwere, durch den Zusammenhalt der Kräfte, durch den Zusammenhang selbst, der doch das Werk der gesunden Ordnung ist. Aber seine Wirksamkeit ist die entgegengesetzte von der der gesunden Kraft. Eine schlechte Organisation der Arbeit, in welcher die materiellen Güter als das Höchste gelten, und die Habsucht einiger Reichen die Arbeit für ihre Zwecke ausbeutet, oder die Arbeitskräfte für unzweckmässige Produktionen vergeudet, löst den sittlichen Verband der Menschen, zerreisst die Familien, verhindert den Einzelnen an sei-

ner reifen körperlichen und geistigen Ausbildung, unterdrückt die religiösen und moralischen Gefühle, macht den Arbeiter zum Sklaven der elendesten Verhältnisse, lähmt die Kraft des Staates nach innen und nach aussen, würdigt die höchsten Güter der Menschheit herab. Diese Wirksamkeit ist also gerade das Gegentheil von dem Erfolg einer gesunden Organisation. Der Erfolg der einen ist Freiheit, der der andern ist Knechtschaft; das Werk der einen ist Organisation freier Glieder, das der anderen blinder Mechanismus, gegen den kein Widerstand etwas vermag. In beiden ist Zusammenhang, in dem einen aber freier, gewollter, in dem andern aufgedrungener; in beiden ist Fortgang, in dem einen zum Besseren, im andern zum Schlechteren. Auch die Krebszelle und ihre weiterfressende Gewalt äfft die gesunde Zelle nach, auch das krankhafte Gewebe ahmt den Typus der normalen Gewebebildung nach: aber die eckig verzogene Gestalt der Krebszelle, welche vergebens die gesunde organische Rundung anstrebt, deutet auf die Gewalt hin, die ein fremdartiges Gesetz dem Gesunden anthun will. Wie überhaupt die Krankheit ein theilweises Herabziehen des Organismus und seiner Functionen in niedere Prozesse chemischer, physikalischer Art ist, in welchen er seine Freiheit, seine Rückkehr auf sich partiell verliert, in der sein Uebergewicht über das Anorganische relativ gehemmt ist, so wird auch durch das Umsichgreifen des Bösen im Menschengeschlecht das geistig Organische und Freie in einen Zwang, in einen Mechanismus hineingerissen, in welchem es seine Rückkehr auf sich einbüsst. Daraus erklärt sich die Macht, mit welcher die Sünde ganze Geschlechter, ganze Völker verzehrt. Mit welcher reissenden Geschwindigkeit bemächtigte sie sich des römischen Volkes, seit im jugurthinischen Kriege der römische Senat den offenen Beweis seiner Bestechlichkeit und Demoralisation gegeben hatte; Marius und Sulla fanden für ihre Gräuel ein schon disponirtes Volk, sonst hätte ihr Talent im Bösen schwerlich einen so glücklichen Erfolg haben können. Dieser Mechanismus des Bösen, den man mit der göttlichen Nothwendigkeit, wie sie durch die Geschichte hindurchgeht, nicht verwechseln darf, ist lediglich das Werk des Menschen selbst; er hat sich diese Hemmung gesetzt, er hat sich der elenden Nothwendigkeit unterworfen, die nicht seine eigene, die nicht die göttliche ist.

Wir können indess von der Sünde nicht sprechen, ohne zugleich von der Wiederherstellung des Einzelnen und des Geschlechts. Die Sünde wie die Krankheit ist nichts Isolirtes; wie sie in der Freiheit und ihrer Bethätigung (die Krankheit im Prozess des Organismus mit der Aussenwelt) ihre Möglichkeit hat, so liegt ihre Ueberwindung auch in der Freiheit. Wie der Organismus die fremdartige Bildung, die ihn in einen niederen Prozess hineinzuziehen sucht, von seiner concentrirtesten innersten Lebensmacht aus, auf die er sich zurückwirft, in immer anschwellender Kraft überwältigt, das krankhafte Gewebe zerfallen macht, den Zusammenhang desselben in unmächtige Elemente zergehen lässt, bis es die gekräftigte Entwickelung ganz ausscheidet: so muss auch die

Sünde, freilich oft nach langer Herrschaft und vielen Opfern, die sie gefordert, doch vor der positiven Kraft weichen, in der das Subject sein wahres Wesen erfasst und will; sei es nun, dass ein religiöser, ein moralischer, ein patriotischer Aufschwung die lang gebundenen Kräfte des Einzelnen, oder des Volks befreit, sei es, dass die heilende Kraft in gesund erhaltenen Funktionen des Freiheitsorganismus liegt (z. B. in einer guten Staats- und Rechtsform, in einer kräftigen und rührigen Wissenschaft, in geschichtlichen Erinnerungen aus den Erfahrungen des eigenen oder fremder Völker), sei es auch, dass Gewalt nur mit Gewalt, tiefe Zerrüttung und Lethargie nur durch eine Revolution vertrieben werden kann. Revolutionen sind noch nie umsonst gemacht worden; ist an ihnen eine Schuld, so trägt sie der verderbte Zustand, der sie herbeirief. Sie sind die gewaltigen Kämpfe und Zuckungen des Staatskörpers, in denen er sein tief beleidigtes Wesen wider den fressenden Schaden ermannt. Auch im leiblichen Organismus sind nach langer Regungsunfähigkeit Convulsionen oft die Vorboten der sich sammelnden und zum Selbstgefühl erwachenden Lebenskraft. Die Gewaltsamkeit ist in die Geschichte nur durch die Sünde gekommen; wer aber Gewalt übt, der muss sich auch auf Gewalt gefasst machen.

In einer schliesslichen Bemerkung will ich noch auf den Unterschied aufmerksam machen, zwischen dem Sündhaften und den Unvollkommenen. Das Sündhafte ist das der ewigen Natur des Geistes, seiner Freiheit, seinem Subject-Sein geradezu Widersprechende; und so gewiss der Mensch Subject ist, und ein Wissen dieses seines unbedingten Wesens hat, so gewiss scheidet er das Widersprechende deutlich von sich ab, und kann nur mit offenen Augen in diesen Widerspruch eingehen. Die Sünde ist nicht zu trennen von dem Wissen und Wollen derselben, wenigstens wird sie ertragen und immer ihr Widerspruch gefühlt. Wenn wir dagegen im Einzelnen, im Volke, im Geschlechte einen Fortgang vom unvollkommeneren Bewusstsein der Freiheit, von einer unvollkommeneren Organisation der Freiheit zur vollkommeneren sehen, d. h. wenn wir gewahren, wie die Consequenzen aus der wahren Natur des Menschen immer reicher und schöner gezogen werden, so ist ein Zustand allerdings besser, als der andere; aber jeder entspricht dem Reichthum von Folgerungen, die man zu der Zeit aus der Natur des Menschen gezogen hatte und sein Resultat geht in den entwickelteren über. Er ist gut, weil er das Bessere vorbereitet, weil nur durch seine Anstrengung das Bessere zu Stande kommt; er ist gut, weil er das Maass seines Bewusstseins erfüllt; aber sündhaft ist er, wenn er sich im Widerspruche mit der Natur des Menschen bewegt. Dieser Widerspruch ist auf keinem Punkt der Geschichte nothwendig, und wo wir ihn als Thatsache endecken, da ist Sünde; dass aber die Folgerungen aus der göttlichen Mitgift an den Menschen immer reicher gezogen, dass sie immer stärker und in vollerem Gleichklang bethätigt werden, das ist die göttliche Nothwendigkeit in der Geschichte, denn der Reichthum

der Idee der Freiheit ist ein göttlich gewollter, ein gottentstammter. —

Rötscher. Wir stellen uns in der Entgegnung sogleich auf den von uns zugestandenen Satz des Redners, dass die Sünde als eine faktische Macht dasteht, die den normalen Fortgang der Weltgeschichte durchschneidet, und dass dieselbe alle die Bedingungen ergreift, welche auch für eine normale Fortbildung gegeben sind. Wir übergehen dabei also, im Interesse der Debatte, jede Erörterung über den Ursprung der Sünde, jedes Eingehen in die Frage, ob ihre Entstehung eine in sich nothwendige, zum Fortschritt des Geistes unerlässliche Bedingung, oder eine aus dem Zustande der Einheit mit Gott den Menschen hinausversetzender, und darum beklagenswerther Abfall von Gott war, den der Letztere niemals gewollt haben könne. Genug, dieses metaphysische Problem bleibt hier ganz ausser dem Kreise unserer Betrachtung liegen. Wir haben es dagegen nur mit der wichtigen und interessanten Frage der Schuld und der Zurechnung des Subjects besonders in seiner weltgeschichtlichen Entwickelung zu thun. Und hier trennen wir uns in einem wesentlichen Punkte von dem Redner.

Herr A. Schmidt rechnet es nämlich jedem Volk als seine Schuld zu, wie es auf einer untergeordneten Stufe der Kultur stehen geblieben ist, wie es die Menschheit entwürdigende religiöse Gebräuche und Zustände, wie Menschenopfer, Götzendienst u. s. f., und wir setzen hinzu, wie es die Ehre, die Würde des Menschen schändende gesellschaftliche Zustände, wie Sklaverei, Leibeigenschaft, Kastenunterschiede u. dgl. zugelassen hat. Er sieht darin nicht nur Unvollkommenheiten, sondern Formen der Sünde, welche daher auch der Gesammtheit imputirt werden müssen, weil die „Energie alles Kulturfortschrittes im Subject liege, weil es dem Menschen niemals erlassen werden könne, sich als Subject zu bewähren.“

Diese, wie manche andere damit zusammenhängende Anschauung des geehrten Redners scheint uns daher zu stammen, dass derselbe das Wesen des Volkes, überhaupt einer geistigen Totalität zu abstract fasst, dass er ferner in dem Begriff der Freiheit den Inhalt derselben und ihre Form nicht genug unterscheidet.

Gewiss gibt uns Hr. A. Schmidt zu, dass jedes Volk einen in sich geschlossenen Kreis von Anschauungen darstellt, in welchem jede Form des Lebens mit der anderen innerlich zusammenhängt; so dass seine (d. h. des Volkes) Religion, seine Verfassung, seine Kunst, seine gesellschaftlichen Zustände nur verschiedene Seiten ein und desselben Prinzipes sind, das sich nur, je nach dem Gebiete, in dem es sich darstellt, modificirt, dem Wesen nach aber in innigster Uebereinstimmung in allen Sphären des Lebens ist. Ein Volk mit dieser religiösen Anschauung, diesem Cultus hätte nicht etwa andere gesellschaftliche Zustände, andere Kunstformen erzeugen können, als es erzeugt hat. Wie der

Schöpfer der vergleichenden Anatomie aus der Organisation eines Theiles des Körpers die Organisation der übrigen diviniren zu können behauptete, weil jedes Lebendige eine unendliche Zweckmässigkeit in sich selbst darstellt; so müsste auch ein genialer Forscher der geistigen Organisation aus der gegebenen Gestalt eines wesentlichen Lebenskreises in einem Volke auch die Natur aller anderen diviniren können. Wenn wir geschichtliche Einrichtungen, genau die Natur der Völker in ihren mannigfaltigen Lebensäusserungen begreifen, so vollbringen wir doch im Grunde nur den Akt der Erkenntniss, nachzuweisen, wie alle Daseinsformen des Volkes innerlich mit einander zusammenhängen und sich mit Nothwendigkeit so und nicht anders haben gestalten können.

Jedes Volk ist ein natürlicher geistiger Organismus, der sich nur zu solchen Daseinsformen fortentwickeln kann, zu dem er die Bedingungen in sich trägt. Diese sind natürlicher und geistiger Art und hängen mit einander auf das innigste zusammen, so dass sie zusammengenommen nur eine einzige Totalität darstellen, und ein Volk durch diesen Zusammenhang nur ein einziges Individuum ist. Daraus folgt, dass einem Volke, weil es ein aus geistig natürlichen Faktoren erwachsenes Individuum ist, niemals seine religiösen Institutionen, seine gesellschaftlichen Zustände u. s. f. als Schuld zugerechnet werden können, also dass dieselbe nicht Ausdruck der Sünde sind, da sich in ihnen nur ein naturgemässer Prozess darstellt, durch welchen das Volk das geworden ist, was es hat werden können. Wenn man den Redner bei seiner Imputationstheorie beim Worte nimmt, so müsste er consequent es jedem Volke als Sünde anrechnen, wenn es nicht die durch das Christenthum erst aufgeschlossenen Ideen des menschlichen Werths, der Würde des Subjects in sich zur Erscheinung gebracht hat. Sagt doch Herr Schmidt ausdrücklich, dass, wo die Menschheit schändende Sitten und religiösen Gebräuche in einem Volke herrschen, es die „Sünde seiner Erniedrigung trage," dass also diese Entwürdigung ihm als Schuld angerechnet werden müsse. Streng genommen wird damit jedem Volke der vorchristlichen Welt der Vorwurf gemacht, dass es nicht schon die Ideen der freien, einen unendlichen Werth habenden Subjectivität in sich ausgebildet, dass es sich von Gott und, was damit zusammenhängt, vom Verhältniss des Menschen zu Gott unwürdige Vorstellungen gebildet habe. Da, nach unserem Gegner, in jedem Menschen die gleiche Fähigkeit liegt, Subject zu sein, „es Niemand erlassen werden kann, sich als Subject zu bewähren," so liegt in diesem Prinzipe, verbunden mit der Behauptung, dass „jede Nation in letzter Instanz so fähig ist, als die andere," auch die Consequenz, dass man es den Negern, Indiern, Aegyptern u. s. f. als Sünde anrechnen müsse, dass sie nicht die des Menschen würdige Anschauung von Gott, von Menschenwerth, von freier Sittlichkeit u. s. f., wie sie das Christenthum erst aufge-

schlossen, in sich entwickelt haben. Hr. A. Schmidt wird uns bei dieser Consequenz keiner Gewaltsamkeit beschuldigen. Wir wollen diess durch ein Beispiel noch näher rücken. Der Redner bezeichnet den Zustand der Sklaverei als einen des Menschen entschieden unwürdigen, durch „den sich der Mensch, der einen anderen in diesen Zustand versetze, nicht minder erniedrige, als den, der sich in diesen Zustand versetzen lasse.“ Nun herrschte in Griechenland Sklaverei, und zwar galt dieser Zustand der Griechen als ein völlig naturgemässer, indem er sich von seinem Standpunkt aus ganz unbefangen bewegte. Es war diese Unbefangenheit nur eine Consequenz seines Bewusstseins, als Grieche, den Barbaren gegenüber, eine Consequenz, indem ihm der Begriff des Menschseins in seiner unendlichen Bedeutung und seinem absoluten Werth noch nicht aufgegangen war. Darum verhielten sich auch seine grössten Denker ganz unbefangen, d. h. ohne an dem Zustand der Sklaverei einen Anstoss zu nehmen, zu dieser des Menschen unwürdigen Einrichtung, sie fanden dieselbe völlig natürlich, völlig berechtigt. Herr Schmidt muss es daher nothwendig dem Plato und Aristoteles als Sünde anrechnen, dass sie sich nicht zu der Hoheit der Idee des freien Subjects, der menschlichen Würde erhoben haben. Nun steht aber dieser Zustand der Sklaverei in Griechenland nicht einsam da, sondern ist mit allen anderen gesellschaftlichen Einrichtungen daselbst verflochten; man nehme diesen Faktor hinweg, und man ändert das ganze griechische Leben; die Sklaverei ist nicht wie eine Schublade auszuziehen, so dass die übrigen Fächer des Lebens unangetastet blieben, die Sklaverei dort ist der nothwendige Ausdruck des griechischen Bewusstseins, das es von der Freiheit, dem Recht, dem Genuss des Subjects gehabt, und folglich auch in seinen Zuständen dargestellt hat. Die Kastenverhältnisse sind, wie die Leibeigenschaft ein des Menschen unwürdiger Zustand; aber wo sie bestehen, hängen sie wieder mit allen Lebensäusserungen und allen übrigen gesellschaftlichen Zuständen zusammen. Dass Jemand sich durch die Geburt allein bestimmt sieht, durch sie allein in den Kreis seiner gesammten Thätigkeit gebannt ist, also nicht durch die Freiheit, nicht durch sich selbst einer Lebensthätigkeit sich zutheilen kann, ist eine den Werth des Menschen, sein Subjectsein schändende Bestimmung und der Redner hat daher offenbar den Indiern und Aegyptern das Bestehen der Kasten nicht minder als Sünde zuzurechnen, wie das Bestehen der Sklaverei den Griechen. Aber, was damit verbunden ist, er muss ihnen auch alle damit zusammenhängenden Institutionen und Vorstellungen als Sünde zurechnen; denn er wird doch die Kastenverhältnisse nicht als eine isolirte Einrichtung betrachten, die, wenn man sie hinwegnimmt, alles Andere noch unangetastet lässt. Dasselbe gilt von dem Zustande der Leibeigenschaft, von den blutigen Kulten u. s. f. Unser Gegner muss den Tauriern den blutigen Kultus ihrer Artemis als Sünde anrechnen, den wir erst in Griechenland gemildert sehen, obwohl in vielen Einrich-

tungen noch die Erinnerung daran erhalten, und für das blutige Menschenopfer ein mildes Surrogat an die Stelle getreten war. Die Taurier hätten aber ebenso wenig aus ihrer Organisation heraus diesen Kultus vernichten, als Indier und Aegypter ihre Kasten hätten zertrümmern können. Hätten sie diess vermocht, so wären sie durch und durch andere gewesen, d. h. so wären auch andere religiöse, andere gesellschaftliche Einrichtungen, andere Aeusserungen der Kunst und Wissenschaft gefolgt. Oder hängt nicht etwa, um nur Eins anzuführen, mit der Idee des griechischen Schicksals, mit der *Εἱμαρμένη*, die in letzter Instanz dem Subjectsein, der Freiheit des Geistes durchaus unwürdig ist, der ganze griechische Götterglaube zusammen und mit diesem wiederum ihre ganze Kunst! Man nehme also diese einzige Anschauung hinweg, und man zerstört das ganze Gebäude des griechischen Lebens.

Unsere bisherige Erörterung sollte nur, indem sie theils die Consequenzen des geehrten Mitglieds zog, theils auf die Untrennbarkeit aller Seiten des Lebens in den Völkern hindeutete, das Prinzip feststellen, dass da ein Volk, eben weil es ein auf natürlichen Bedingungen ruhendes geistig concretes Ganze ist, nicht die Schuld von religiösen und socialen Einrichtungen trägt, welche, wie auch des Menschen unwürdig und das Subject herabsetzend, aus seiner gesammten Anschauung erwachsen sind, und sich als der naturgemässe Ausdruck seiner Vorstellungen darstellen. Wo sich also das Leben eines Volkes als eine Totalität zeigt, in der jede Seite des Lebens durch alle andere Seiten des Lebens bedingt ist, wo sich dieselbe als ein geschlossener Kreis vor uns auslegt, da kann von einer dem Volke zuzurechnenden Sünde auch in seinen das Subject schändenden Einrichtungen nicht die Rede sein. Wo sich aber Einrichtungen, welche den Menschen entadeln, das Subject schänden u. s. f., im Widerspruch mit der Grundanschauung eines Volkes darstellen, wo zwischen ihnen und dem gesammten Lebensprinzipe ein Bruch stattfindet: da sind dieselben auch dem Volke und den Vertheidigern solcher Einrichtungen als Sünde und Schuld zuzurechnen, weil die Bedingungen innerhalb des Prinzipes, welches das Volk bewegt, liegen, so unwürdige Institutionen abzuthun, weil es also die reale Möglichkeit in sich hat, diese Krankheit durch sich selbst zu überwinden, da ist die Fortdauer solcher entwürdigenden Einrichtungen ein Beweis der Selbstsucht, der Verstockung u. s. f. Ein Beispiel mag diess erläutern. Plato und Aristoteles haben wir von Schuld und Sünde freigesprochen, dass sie die Sklaverei als einen völlig naturgemässen Zustand für Barbaren, den Griechen gegenüber, aufgefasst haben, weil in der Totalität des griechischen Lebens durchaus die Bedingungen fehlten, aus denen die Idee der freien, unendlichen Subjectivität hätte resultiren können. Ihnen fehlte also die reale Möglichkeit, die Sklaverei als einen des Menschen als solchen unwürdigen Zustand zu denken und daraus die Consequenzen zu ziehen. Wenn aber ein englischer Parlamentsredner

den Zustand der Sklaverei vertheidigte, und aus dem Prinzip der Nützlichkeit eine Menge von Gründen zur Erhaltung dieser Einrichtung herzählte, so entwürdigte er sich und sein Raisonnement; was ihm als Schuld anzurechnen, weil er in der Lebenssubstanz, innerhalb welcher er sich bewegt, alle Bedingungen einer würdigeren Ansicht von Werth des Subjects hat und die Selbstsucht ihn nur verblendet. Wir fangen auch bei Völkern erst da an, von Sünde und Schuld zu sprechen, wo wir sie im Abfall von sich selbst, d. h. in der Entartung ihres ursprünglichen Prinzipes erblicken. Da erst gilt die Zurechnung des Herrn Schmidt, wo dem Einzelnen durch die ganze frühere sittliche Substanz die Möglichkeit gegeben ist, sich gegen die Entartung derselben zu verschliessen, gegen den Abfall anzukämpfen und das ursprüngliche Prinzip in seiner Reinheit darzustellen. Darum ehren wir z. B. in der Zeit der römischen Entsittlichung die Männer, welche die alte republikanische Würde und Reinheit gerettet und dargestellt haben und um so mehr, je einsamer in solcher Entsittlichung solche Naturen sind. Mit dem Umsichgreifen des Verfalls eines Volkes wächst also natürlich auch das Verdienst des Subjects, dagegen anzukämpfen, weil es von einer um so grösseren Stärke zeigt, sich als unendliches Subject zu bethätigen, je weiter das Gift der Entsittlichung vorgedrungen ist.

Aber auch nach unserer Auffassung ist keinem Menschen es erspart, sich als Subject zu bethätigen, d. h. sich selbst zu bestimmen zu dem, was es soll. Aber die Aufgabe ist immer eine concrete, aus der jedesmaligen Stufe der Entwickelung der geistigen Totalität folgende. Der Grieche bethätigt also sein Subjectsein darin, dass er an die Mächte sich aufgibt, welche für ihn, nach der Weltanschauung der Griechen, sittliche sind, dass er sich freithätig ihnen gegenüber der Selbstsucht entäussert; aber er trägt keine Schuld, hat keine Sünde auf sich geladen, dass er nicht über den ganzen Kreis des Denkens seines Volkes hinausgegriffen und des Menschen unwürdige Institutionen bekämpft hat, welche aus der Lebenswurzel des Volkes stammen, dem er angehört. Wir glauben hiermit angedeutet zu haben, wie es sich mit der Zurechnung der Sünde eines Volkes, wie mit der Zurechnung des Einzelnen innerhalb des Volkes verhalte. Von unserem Standpunkt aus, glaube ich, lösen sich alle hierher fallenden Probleme, während der Aufsteller unserer Thesen, weil er von jedem Volke die ganze volle Darstellung der Freiheit fordert, und ihre Abwesenheit als Sünde des Volks wie des Einzelnen bezeichnet, eine Fülle von Erscheinungen, deren wir Einige berührt haben, nicht aufzulösen vermag. Es ist also, um damit unsere Andeutungen zu beschliessen, dem russischen Leibeignen, oder dem indischen Paria nicht als Sünde anzurechnen, dass er in diesem Zustande sich befindet, ebenso wenig den Braminen, dass er in seiner starren Abgeschlossenheit den anderen Kasten gegenüber verharrt, weil Beide sich unbefangen innerhalb der geistigen Substanz bewegen, aus welcher diese Einrichtung resultirt,

welche also auch die Grenze des Denkens und Wollens des Einzelnen bildet; aber wir würden es, wie einen prophetischen Zug, als das Zeugniss des höchsten Majestätsrechts des Geistes bewundern, wenn ein Paria, oder ein Leibeigner sein Leben liesse für seine Freiheit, wenn er sich nur, weil dieser Zustand seinem Rechte als Subject nicht genügte, aus demselben herausversetzte, kurz, wenn er für sich die Rechte der Persönlichkeit in Anspruch nähme und dafür stürbe. Diess wäre ein tragischer Akt; der Mensch hätte die Erhabenheit des Subjects bethätigt; aber das Fehlen eines solchen Aufschwungs kann desshalb nimmermehr als eine Schuld zugerechnet werden.

A. Schmidt. Indem ich mir ein ausführlicheres Wort für den Augenblick vorbehalte, wo die übrigen Freunde ihre Ansichten gegen mich werden entwickelt haben, bemerke ich einstweilen nur diess, dass sich die ganze Darstellung des Herrn Rötscher in einem Cirkel bewegt. Die Bedingungen, welche einem Volke gegeben sind, verleihen demselben, nach meinem Gegner, einen bestimmten Charakter. Eine entwürdigende Einrichtung, wie z. B. die Sklaverei, wird aus diesem bestimmten Charakter erklärt. Aber umgekehrt die Sklaverei ist ein mitwirkender Faktor in der geistigen Formation eines Volkes. So wird Eins aus dem Anderen erklärt.

Gabler. Es kommt doch immer darauf an, ob die Völker aller Zeiten nach unserem Standpunkte zu beurtheilen sind, oder ob es nicht vielmehr Stufen gibt, wo der Geist noch nicht für sich frei ist, also eine andere Art von totaler Weltanschauung vorhanden ist. Wir wissen, was den Menschen über diese Stufen hinweggeführt hat. Von Herrn Schmidt wird aber dieser Unterschied geläugnet, und dagegen erhebt sich Herr Rötscher. So hatten die Griechen z. B. eine Naturgeistigkeit, von der sie sich nicht trennen konnten; und auf diese Unterschiede kommt es gerade an.

Rötscher. Herr Schmidt dagegen nivellirt Alles, fordert von allen Völkern dieselbe Freiheit.

Glaser. Aristoteles sagt daher einmal sehr gut in der Politik: Wo Sklaven fehlten, haben die Griechen Ochsen und Weiber dazu genommen. So nothwendig war ihnen dieses Institut.

Mätzner. Ist das Subject das Prinzip der Entwickelung, so kommt es lediglich darauf an, ob das Subject sich in gerader Linie fortentwickelt, wo dann nur ein Fortschritt zum Guten Statt findet: oder ob ein anderes Element, die Sünde, hereingezogen werden müsse, wo dann der Geist die Kreuz und Quer schweift. Nur diesen Unterschied und keinen anderen kann Herr Schmidt zugeben. Die Frage ist nun die: Ist dieses hereinkommende Element anzustreiten? Wie die geradlinigte Bewegung sich dann doch Bahn breche, zu beweisen, wird Herrn Schmidts Sache in der fünften These sein.

Märker. Herr Rötscher stellt sich ganz auf den Standpunkt der historischen Schule. Die Volksgeister sind ihm wie Inselgruppen in einem trockenen Meere, zwischen denen das verbindende Element fehlt. Die Berechtigung derer, welche die Mensch-

heit von Einem Volksgeiste zu einer neuen Gestaltung der Welt hinüberführen, haben Sie nicht beachtet. Ebenso haben Sie den Weg der göttlichen Gerechtigkeit vergessen, wenn Völker bestraft werden, weil sie innerhalb ihrer Substanz zurückgeblieben sind: so die Griechen, als sie Sokrates tödteten. So haben die Juden Christi Blut auf sich geladen, und sein Tod ist an dem Volke dadurch gerochen worden, dass es zerstreut wurde. Sonst gäbe es kein göttliches Gesetz.

Rötscher. Das göttliche Gesetz ist Ihnen ein abstract Allgemeines, da Sie von jedem Volke die unendliche Subjectivität fordern.

Märker. In dem Urtheile der Geschichte über rohe Anschauungen roher Völker liegt ein Strafgericht, welches die Schuld der Völker bekundet.

Rötscher. Die Schuld folgt aus solchem Urtheil noch nicht.

Glaser. Herrn Schmidts Vorwurf, dass Herr Rötscher sich in einem Cirkelbeweise bewege, scheint mir indess nicht gerechtfertigt. Denn alles Organische, also auch das Leben eines Volkes, trägt sich gegenseitig, hat gegenseitige Bedingungen. Dieser Punkt erklärt sich von sich selbst. Jedes Volk hat ein organisches Prinzip, das ihm eigen ist, und daraus folgt alles Einzelne; die Stücke gehören zusammen. Auf die Frage aber, woher die Unterschiede der Stufen, haben beide Gegner nur geantwortet: Die Stufen sind vorausgesetzt.

Al. Schmidt. Zeigen Sie doch erst von einem Elemente, das Sie für organisch zugehörig und verbunden mit irgend einer Gestaltung des Freiheitsorganismus ausgeben, dass es wirklich organisch ist und in den Organismus aufgeht. Das ist es eben, was ich von der Sklaverei nicht zugebe. Und bevor Sie mir natürlich bestimmte Volkscharaktere vorhalten, dass ich sie in ihrer Nothwendigkeit anerkenne, mit allem, was darum und daran ist, bevor Sie von der Gültigkeit der Stufenunterschiede sprechen, zu deren Erwähnung ich in meiner Deduktion auch noch nicht den mindesten Anlass hatte, führen Sie doch den Beweis, worauf bei Ihrer Entgegnung Alles ankommt, dass das Subject der Geschichte in solche durch den Naturgeist markirte und streng abgeschlossene Charaktere zerfallen muss. Ich bin der Ansicht, dass der Gang der Geschichte sich auch ganz wohl so erklären lässt, dass wir die Einheit und Unendlichkeit des Subjects festhalten, so dass ihm in jedem Augenblick seine ganze Aufgabe, nicht ein durch die Natur bestimmter Antheil derselben vorliegt. Doch das ist der Inhalt fernerer Thesen.

Michelet. Ohne diese Unterschiede aber läugnen Sie die Geschichte; denn sie kommt dann nicht von der Stelle.

Glaser. Auch hat sich kein Mensch je über seine Natürlichkeit hinausgearbeitet.

A. Schmidt. Ich wollte das Gesetz des Fortschritts in der Geschichte erklären, durfte also keine fertige Voraussetzung irgend

eines gegebenen Volkscharakters gelten lassen, wie Hr. Rötscher es z. B. mit dem griechischen thut.

Glaser. Aber indem Sie Herrn Rötscher vorwarfen, dass er das Gesetz des Fortschritts nicht angegeben, fallen Sie in denselben Fehler. Wie Herr Rötscher jetzt die Sache darstellt, fehlt allerdings ein Moment der Hegelschen Ansicht, die Entwickelung des Ganzen. Herr Rötscher hat die Consequenzen seines Prinzips so streng gezogen, dass jedes Individuum nach ihm streng beim Standpunkt seines Volkes bleiben musste. Das ist allerdings, wie Herr Märker richtig bemerkte, die Ansicht der historischen Schule, wonach ein Volk nie über sich hinauskommt. Nun ist Sünde nach Herrn Rötscher Abfall vom Volksgeiste. Nach dieser seiner Ansicht begeht der eine Verkehrtheit, welcher z. B. in der römischen Kaiserzeit von ihr entartet ist. Vielmehr ist aber der Abfall vom Prinzip, wie wir ihn bei Sokrates sehen, das Hohe.

Boumann. Nicht den Abfall, der Fortschritt ist, sondern nur den, welcher Rückfall ist in ein früheres Prinzip, nennt Herr Rötscher Sünde.

Michelet. Der Redner lässt durchaus unerörtert, woher mit einem Male diese zufällige Sündenthat in die Geschichte komme, da Entwickelung auch ohne sie vorhanden ist. Ferner wären wir begierig zu erfahren, wie in diese ewige Sich-selbst-gleichheit der Freiheit, als des Göttlichen im Menschen, mit einem Male dieses Heterogene eingebrochen sei und habe einbrechen können. Ist die Sünde, wie der Redner dann doch hinzusetzt, in der Natur des Subjects gegründet, so retorquire ich ihm seine in unserer Christologie gegen mich aufgestellten Argumente, dass sie dann auch dem Subjecte nie fehlen kann; oder er macht uns ursprünglich Wesen vor, die keine Menschen sind und es erst hinterher werden. Doch was sage ich? Die Sünde wird dann geradezu mit der Entwickelung in die innigste Beziehung gebracht, was vorher geläugnet wurde: „Die Sünde tritt also möglicher Weise da auf, wo die Anlage des Menschen zu ihrer Erfüllung kommen will.“ Dass diese Möglichkeit aber eine Nothwendigkeit sei, liegt wohl in der Reflexion, dass die Freiheit auch nur eine mögliche, keine wirkliche wäre, wenn nur die eine ihrer Seiten, nicht aber beide in die Wirklichkeit getreten wären. So allein ist das Böse deducirt. Indem der Redner aber bei der Zufälligkeit desselben stehen bleibt, so kommt er selbst zur Einsicht, dass auf diesem Wege die Sünde nicht bewiesen werden kann. In der That, das Zufällige entschlüpft der Erkenntniss. Er begnügt sich daher auch, sie „als eine faktische Macht zu nehmen.“ Hier möchten wir uns, mit einem Ausdruck des Herrn Glaser, über diese neue Philosophie des *fait accompli* beschweren, während in der wahren Philosophie die Sünde doch vielmehr als Ohnmacht gelten muss.

Aus der Zufälligkeit der Sünde folgt dann consequent die Zufälligkeit der ganzen Geschichte: „Keine Nation ist in letzter Instanz fähiger, als die andere.“ Schliesst denn aber die endliche Theilnahme aller Völker am Universal-Areopag des Weltbürger-

rechts die Unterschiede ihrer geistigen Culturzustände aus? Darf jedem Individuum, unter Androhung der Sündenschuld, die Heroen-Arbeit aufgebürdet werden, dem Strome seines Voksgeistes zu widerstehen? muss es die Schuld seiner Zeit als die seinige tragen? Kann doch kaum den Heroen der Weltgeschichte das volle Verdienst moralisch zugeschrieben werden, ihre Zeit überflügelt und eine neue Aera herbeigeführt zu haben. „Der Mensch denkt, Gott lenkt," ist das Adagium der Geschichte. Denn Herr Schmidt sagt selbst, das Resultat der Geschichte ist meist bewusstlos aus dem Zusammenwirken vieler bewussten Individuen entsprungen. Wie kann aber die Sünde „den normalen Fortgang der Geschichte durchschneiden," da ohne sie gar kein Unterschied, nicht einmal eine zufällige Entwickelung, sondern nur die ewig sich selbst gleiche Freiheit der Moralität existirte.

Wenn dann gegen den Schluss seiner Rede Herr Schmidt auf die Ueberwindung der Sünde kömmt, und sie ganz, wie deren Ursprung, aus der einen menschlichen Freiheit erklärt, welche das Göttliche ist, warum trifft ihn der Vorwurf nicht, den er mir machte, dass das Göttliche in die Sünde umschlägt, um sich wieder aus ihr herauszuringen? Es war nicht der Mühe werth, Menschliches und Göttliches so undogmatisch auseinander zu halten, wenn er sie bei seinen dogmatischen Behauptungen über den Ursprung des Bösen doch wieder eint. Darin aber stimme ich ganz mit ihm überein, dass der Durchgangspunkt der Trennung und des Gegensatzes auch das specifisch Menschliche im Unterschiede gegen das Göttliche genannt werden kann.

In den Endworten seiner These war Herr Schmidt aber der ganzen Lösung des Problems auf die Breite eines Haares nahe gerückt, um sie dennoch zu verfehlen. Denn die verschiedenen Stufen der Entwickelung des Menschengeistes verhalten sich, wie Unvollkommenes zu Vollkommenem. Und die Sünde ist nur die That des Einzelnen, der, einer höher gebildeten Entwickelungsstufe angehörig, sich dem Prinzipe seines Volkes zuwider, auf die niedere zurückversetzt. Daher hat der Orient, ja Griechenland noch keine Sünde und das Böse entwickelt, weil die Menschheit noch nicht so weit fortgeschritten ist. Und erst, wo in Rom die unendliche Freiheit der Persönlichkeit auftaucht, die Wahrheit aus seinem Innern zu schöpfen, da ist die Sündenthat, seine formelle Subjectivität dem substantiellen Inhalt entgegen zu setzen, allgemeines Bewusstsein geworden, während Christus, der die unendliche Subjectivität seines Ich mit der ganzen Fülle des absoluten Inhalts begeisterte, als der Erlöser von der Sünde, deren Macht wir nun immer mehr zu brechen haben, muss betrachtet werden. Darum sagt er auch: „Seid vollkommen, wie Euer himmlischer Vater vollkommen ist;" zum Beweise, dass die Sünde im Stückwerk liegt.

Mätzner. Herr Schmidt hat den Begriff der Sünde gut aufgestellt, während er bei einem Theile der Hegelschen Schule abhanden gekommen zu sein scheint. Jener Begriff muss aber noch tiefer gefasst werden, und zu dem Ende will ich neun Fragen, die

ich unter drei Gesichtspunkte ordne, in Anschluss an die Ansichten des Herrn Schmidt stellen.

I. Das Prinzip betreffend.

1) Die Sünde ist dem Subjecte an und für sich fremd, — wie kann sie überhaupt in das Subject eindringen?

2) Wird nun die dem Subjecte und seiner Freiheit an sich unangemessene Sünde in dasselbe versetzt, — so ist das Subject einem Dualismus preisgegeben, der unversehrt bleibt und bleiben muss, weil beide Seiten überhaupt nicht aufeinander bezogen sind, und äusserlich neben einander hergehen.

3) Das Subject hört aber auch damit überhaupt auf, zurechnungsfähig zu sein, wenn die Sünde nicht als sein einiges und alleiniges Produkt und damit in der wahrhaften Subjectivität selbst als in seinem Prinzipe wurzelnd gedacht wird.

II. Die geschichtliche Entwickelung betreffend.

1) Wird nun die Sünde als das Mitthätige in der Geschichte gesetzt, so ist sie als der Gegensetz der Subjectivität (des Subjects) auf dessen gesammte Sphäre zu beziehen.

2) Darum ist also nachzuweisen, dass sie dem Willen und der Intelligenz ihre Schranken setzt.

3) Es fehlt eben darum in der Auseinandersetzung des Prozesses der Sünde in der Geschichte deren genetische Entwickelung nach beiden Richtungen.

III. Unvollständigkeit des Gegensatzes.

1) Die Sünde als Gegensatz des Subjects (der Subjectivität) erklärt das Abweichen von der Entwickelung in gerader Linie nicht, da die Sünde überhaupt nur dem in sich reflectirten Subjecte zukommt, und darum der fremden Freiheit überhaupt keine Gewalt anthun kann.

2) Sie erklärt es auch darum nicht, weil sie nicht die alleinige Hemmung des Subjects sein kann, sondern dieses an der Mannigfaltigkeit seiner Entwickelungssphären und an der Mannigfaltigkeit seiner Objecte, — als Individuum an der Zufälligkeit seiner natürlichen und geistigen Welt schon die differenten Seiten seiner Befreiung findet.

3) Erst die innere Verknüpfung der Sünde mit diesen Differenzen, ihr In- und Durcheinander ist die Erklärung der Wunder der Geschichte.

A. Schmidt. Da im vorliegenden Zusammenhang, wenn wir nicht ganz aus den Grenzen der von uns behandelten Frage heraustreten wollen, eine bis in die allerersten Prämissen zurückgehende Erklärung über das Wesen des Bösen nicht von mir gefordert werden kann (obwohl ich zu anderer Zeit der Discussion darüber nicht ausweichen werde), so will ich meinen Herren Gegnern hier nur abwehrend entgegentreten, indem ich zeige, dass die von ihnen erhobenen Schwierigkeiten meine Ansicht nicht verletzen, noch gefährden.

Erstens. Herr Mätzner hat in der Prinzipfrage den Kunstgriff der alten Skeptiker gegen mich angewendet, das Wohlverbun-

dene zu theilen, und in dem gewaltsamen Auseinanderhalten der Theile das Ganze aufzulösen. Ich habe aber gesagt: die Sünde ist des Subjectes That, wodurch es sich mit sich in Widerspruch bringt; zurechnungsfähig ist es gerade, weil die Sünde der Widerspruch mit seiner Natur ist; und überwindlich ist der Widerspruch, weil er im Leben des Subjects liegt, weil er das vom Subject Gesetzte ist. Die Ueberwindlichkeit der Sünde ist nur eine andere Seite von der Zurechnungsfähigkeit des Subjects. Die Sünde ist eine fremde Macht, sagt Herr Mätzner, wie kann sie also überhaupt in das Subject eindringen? Wie konnte in die Sichselbstgleichheit der Freiheit das Heterogene einbrechen? fragt Herr Michelet. Ich antworte: die Sünde ist nicht ohne das Subject; sie ist keine Macht, sie ist nicht da, wo nicht das Subject da ist: sie bricht nicht von von aussen hinein. Die Sünde ist ein Wollen, aber ein Wollen, das nicht gewollt werden soll. Sie existirt nur an dem Bewusstsein der Freiheit und an den Ordnungen der Freiheit; sie ist nicht da ohne diese, aber nicht umgekehrt verdanken diese ihr Dasein der Sünde. Die Möglichkeit der Sünde aber habe ich für meinen Zweck genugsam erklärt, ich habe sie in allen Gebieten des geistigen Lebens als eine mögliche aufgezeigt: weil die Freiheit nur ist durch eigene That, weil sie nur einem wollenden Wesen zukommt, weil sie Verhältnisse und Beziehungen setzt zu allem Daseienden, weil sie eine Bethätigung ist des Unbedingten im Bedingten, weil sie lebt nur als fortschreitende Eroberung und Assimilation, weil sie sich als einen geistigen Organismus ausbaut. Die Freiheit ist ja kein in sich verschlossenes, in einsamer Einheit verharrendes Sein; sie ist an sich selbst das Beziehungsreichste, deren Wirksamkeit nichts in der Welt sich entziehen kann. Wie sollte das in sich Lebendigste sein Leben erst aus der Sünde ziehen? und was soll daran Unbegreifliches sein, dass ein wollendes Subject, d. h. ein solches, in welchem die Freiheit sich ihre Beziehung zu verschiedenen Seiten des Daseins zu geben strebt, statt der wahren Beziehung die widersprechende, die widerstrebende will, dass es wider den Sinn der Freiheit handelt? Diese Möglichkeit ist faktisch da, sie ist heute da, wie sie zu allen Zeiten dagewesen; weiter brauchte ich für meine Auseinandersetzung gar nichts. Dass Herr Michelet, weil ich mich an das Factum hielt, mir Schuld gibt, ich begnügte mich mit einer Philosophie des *fait accompli*, kann wohl sein Ernst nicht sein; nichts ist gerade meiner Ansicht mehr zuwider als diess. Dass die Sünde nicht eine Macht im wahrhaften Sinne, sondern Ohnmacht sei — wenn einmal dieses Wortspiel hier gelten soll — das, glaube ich, habe ich selbst deutlich gesagt. Indem ich Herrn Michelet bloss noch die gefährlichen Consequenzen seines Satzes, „aus der Zufälligkeit der Sünde folge nothwendig die Zufälligkeit der ganzen Geschichte“, „ohne die Sünde existire kein Unterschied, nicht einmal eine zufällige Entwickelung,“ zu bedenken gebe und ihm den Beweis dieses seltsamen Satzes, auf dem seine ganze Argumentation gegen mich beruht, zuschiebe, (nachdem ich in allen vier Thesen das Gegentheil bewiesen zu

haben glaube), wende ich mich von der Prinzipfrage als einer nicht in unsern Zusammenhang gehörigen ab.

Zweitens. Herr Mätzner hebt „in Betreff der geschichtlichen Entwickelung" einen Mangel an meiner Auseinandersetzung hervor, die Sünde setze dem Willen und der Intelligenz zugleich Schranken, da sie sich auf die gesammte Sphäre des Subjects beziehe. Von ihrem Prozess in der Richtung der Intelligenz sei von mir nichts gesagt worden. In dieser Hinsicht muss ich darauf aufmerksam machen, dass man von einem Irrthum in verschiedenem Sinne sprechen kann, und dass der Sinn, in welchem er allein unter das Capitel der Sünde gehört, von mir keineswegs ausser Acht gelassen worden ist. Es kommt nämlich darauf an, ob ein Irrthum im Widerspruch mit der Freiheit steht, ob er aus sittlichen Wurzeln hervorgeht, und dann ist er Sünde: oder ob er aus dem noch unvollendeten Erkenntnisprozess hervorgeht, also auf dem Wege zur Wahrheit liegt und von dem Streben nach ihr herbeigeführt wird. In diesem Falle hat er mit der Sünde nichts zu thun, und ist auch nicht ohne seine *particula veri*. Wenn z. B. ein Erzieher in seinem moralischen und intellectuellen Unterricht einzig und allein die Anschauung als den thätigen Factor entwickeln vollte, so könnte das für einen Irrthum im letzteren Sinne gelten; brächte er seinem Zögling aber etwa die Grundsätze jesuitischer Moral oder macchiavellistischer Politik bei, so wäre das Sünde: denn über das, was recht und gut ist, kann und soll kein Mensch im Irrthum sein. Wenn ein Philosoph sagte, die Seele des Alls sei Luft oder Feuer, die Seele im Körper sei Luft oder Feuer, so war das ein Irrthum, aber auf dem Wege zur Wahrheit: es war die ganze Wahrheit, aber in unvollkommenem Ausdruck. Die Erkenntniss erweitert sich, indem ein immer grösseres Gebiet sich dem denkenden Geiste aufschliesst, die Phänomene desselben in ihrem Unterschiede erkannt und immer mehr feste Punkte gewonnen werden. Wie sehr hat die Eroberung Asiens den Gesichtskreis des Aristoteles erweitert! Welche Fortschritte hat die philosophische Staatslehre seit den ältesten griechischen Philosophen bis zum Aristoteles hin an der gereiften und in unterschiedene Systeme von Staatsformen auseinandergetretenen Ausbildung der Staaten Griechenlands, Unteritaliens u. s. f. gemacht? In den Anfängen aber lag der Keim des Späteren; dieselbe sittliche Kraft, dieselbe Gedankenhoheit zeichnet die unvollkommenen Elemente, wie die vollkommene Einsicht aus. Die Theorie von der Undulation des Lichtes trägt durch ihre Fähigkeit, einen grösseren Umfang von Erscheinungen zu erklären und durch die genauere Parallele, die engere Beziehung, in die sie das Licht zum Schall, zur Wärme, zur Electricität bringt, vielleicht den Sieg über die Emanationslehre davon; das ist der Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Aber der erste Anfang, der aus einem einheitlichen Gesetze die vereinzelten Lichtphänomene zu erklären suchte, ja die erste beste populäre Vorstellung darüber wollte schon das Ganze das Höchste, und ist die Ehre des denkenden freien Geistes. Alles Erkennen ist ein Wollen, wie denn über-

haupt die Grundkraft des Menschen der Wille ist, alles Erkennen ist eine Bethätigung der Freiheit; denn das Denken oder Setzen eines Gegenstandes, die Erhebung der Anschauung ins Element des Allgemeinen, ist ohne Freiheit gar nicht möglich. Also haben wir ein Recht und die Pflicht, an jedem Erkennen die sittliche Wurzel in Anschlag zu bringen. Es ist Wahrheit, und wäre es auch nur die halbe Wahrheit, wo es der Freiheit und Sittlichkeit entspricht; es ist Irrthum und ganzer Irrthum, wo es der Freiheit und Sittichkeit widerspricht. Jeder Irrthum, der der Freiheit widerspricht, beruht zuletzt auf einem verkehrten Willen, auf dem Wollen des Unfreien. Wer mit allem Scharfsinn eine der Freiheit widerstrebende Staatslehre zu beweisen sucht, der will eben den Irrthum. Es gibt daher überhaupt kein entscheidenderes Kriterium zur Prüfung wissenschaftlicher Folgerungen und Prämissen, als diess, ob sie für oder ob wider die Freiheit und Sittlichkeit sind. Wenn nun das der Freiheit Widersprechende, was ursprünglich immer auf einem verkehrten Wollen beruht, sich der gesammten menschlichen Ordnung bemächtigt, alle Seiten derselben durchzieht, — wenn es zuletzt ganz unbefangen angenommen und geübt wird, ja noch mehr, wenn der Irrthum durch religiöse Vorstellungen, durch Recht und Gesetz, durch Verstandes-Beweise geheiligt wird: hört er darum auf, Irrthum, hört er auf, der Freiheit widersprechend, der menschlichen Natur feindlich und fremd zu sein? beweist nicht diess gerade die verderbliche, die verheerende Herrschaft der Sünde, mit der sie die Ordnung der Freiheit zu ihrem Zweck verkehren, das Organische ins Mechanische niederziehen kann? Wenn der Irrthum durch den Schein der Wahrheit betrügt, ist er dann weniger Irrthum? Noch heute sehen wir in gewissen Gesellschaftskreisen durch den Gesellschaftsgeist sich unnatürliche Grundsätze ausbilden, denen das Mitglied, wie es scheint, anhängen muss, und die es mit einer grossen Unbefangenheit wohl selbst vertheidigt. Hören diese Grundsätze darum auf, unsittliche zu sein? und drängt sich das Gefühl des schreienden Misstones nicht Jedem auf, der ausser solchem Kastengeist erzogen ist, oder wenn er darin erzogen ist, zum Nachdenken über sich selbst kommt? Herr Rötscher hat den ganzen Umfang der von mir ausgesprochenen Ansicht auf den Punkt der Zurechnung zusammengedrängt: das kann ich mir nicht gefallen lassen. Ich dürfte dagegen an ein Wort des Apostels Paulus erinnern: *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου.* Die Hauptsache aber ist, dass ich mir nie anmaassen kann, über die Schuld und Zurechnungsfähigkeit Anderer ein sicheres Urtheil abzugeben; diess Urtheil haben die Menschen von jeher Gott anheimgegeben. Sei also die Zurechnungsfähigkeit der Griechen gross oder gering, ich behaupte, die Sclaverei war ein Widerspruch gegen die Freiheit, sie war Sünde; sie war wider das ursprüngliche, d. h. ewige Wesen der menschlichen Natur. War sie mit den Zuständen eines Volkes genau verflochten, so war sie darum noch kein organischer Factor des Volkesganzen; die Sclaverei ist und bleibt ein Fehler in der Organisation. War die Sclaverei für die ökonomische,

politische, intellectuelle Einrichtung der Griechen nothwendig: so hat doch diese gesammte Zuständlichkeit nur eine bedingte, nicht eine absolute Nothwendigkeit; sondern wir müssen sagen, die durch die Thätigkeit der Griechen und andere Einflüsse herbeigeführten geschichtlichen Verhältnisse erschufen einen solchen Volkscharakter und eine solche gesellschaftliche Ordnung, dass unter Anderem auch die Sclaverei Platz fand und immer tiefer mit den Zuständen sich vereinigte. Also einmal ist der ganze Zustand und Charakter eines Volkes ein gewordener, ein ebensowohl frei, als in der Abhängigkeit von anderen Bedingungen gewordener, und kann kein Zug darin als ein schlechthin nothwendiger angesehen werden; und zweitens lässt sich der empirische Zusammenhang der einzelnen Züge des Volkslebens nie zu einer absoluten Nothwendigkeit machen. Denn wer wollte den Beweis versuchen, dass, was die Griechen Treffliches in Kunst, Philosophie, Staatsverfassung, Nationalerziehung u. s. f. geleistet haben, ihnen allein durch die Sclavenhaltung möglich gewesen sei? Dann müssten es die christlichen Völker aufgeben, nach den Vorzügen des Alterthums zu ringen; und unsere sclavenhaltenden Staaten müssten mehr Hoffnung zur Erreichung des Ideals haben, als die anderen. Man kann mich also nicht damit angreifen, dass man mir einen gewordenen Volkszustand entgegenhält, der seinen besonderen Charakter darbietet und unter Anderem auch die Sclaverei als ein integrirendes Moment enthält; die Sclaverei hat ihn eben mit zu einem so und so bestimmten gemacht, und die Sclaverei ist mir darin gar noch nicht in ihrer absoluten Nothwendigkeit aufgezeigt. Das wäre nur dann möglich, wenn sie mir jemand aus dem Menschlichen, aus der Ordnung der Freiheit selbst ableitete; aus jedem vielfach bedingten Volkszustand, aus jedem gewordenen Volkscharakter weise ich zurück auf das ewig Menschliche; aus dem Relativen gehe ich für die wichtige Fassung des Sittlichen und Freien auf das Absolute zurück, und lasse dafür nichts Bedingtes gelten. Wenn aber die Sclavenhaltung ein sittliches Recht und nicht ein Unrecht ist, wenn das Grösste und Schönste, was das Alterthum gefördert hat, von der Sclaverei schlechthin untrennbar ist: dann müssen wir consequent das tagende Freiheitsgefühl in den Sclaven, welches nicht die geringste Ursache zum Umsturz des römischen Staates war, statt als Rückforderung der Menschenrechte vielmehr als Verbrechen, als Verunstaltung des schönen Kunstwerkes ansehen, welches die alte Gesellschaftsordnung mit ihrer „unbefangenen“ Sclavenhaltung darstellte. Es ist an diesem Einen Zuge klar, dass eine solche Betrachtung Alles auf den Kopf stellen müsste; es gibt aus diesem Labyrinth keine andere Rettung für die unveräusserlichen Menschenrechte, als der Weg, den ich eingeschlagen habe, und den ich dem von Herrn Rötscher scharfsinnig geltend gemachten Gesichtspunkte gegenüber festhalten muss. Der Verfall der Völker von innen heraus ist gerade ein Beweis, dass ihre gesellschaftliche Ordnung nicht ein wahrhafter Organismus der Freiheit, dass er nicht ein harmonisches Kunstwerk war, dass nicht eine absolute Nothwendigkeit seine

Elemente zusammenhielt; der Verfall der alten Sitte, des alten Vertrauens ist nur möglich, wo die Sitte, das Vertrauen nicht den ewig menschlichen Inhalt, die Freiheit, in sich trägt. Der Verfall ist der Beweis der Unmöglichkeit, die durch die geschichtlich gewordenen Verhältnisse gekränkten ewigen Rechte ferner nieder zu halten; darum knüpft sich an den Verfall eines Volkes immer das Bewusstwerden eines neuen, weltgestaltenden Prinzips, das neue geschichtliche Bewegungen und neue Zustände heraufführen muss, weil ihm die des zerfallenen Volkes nicht genügen konnten. Aber das Schöne und Grosse, was trotz der anderen Missverhältnisse, und vielleicht mannigfach in seiner Erscheinungs- und Ausdrucksform mit ihnen verschlungen, aber nie schlechthin von ihnen abhängig, jenes Volk errungen, das ist für die Ewigkeit gerettet.

Nun bleibt in den Gedanken, die mir Herr Mätzner entgegenstellt, noch ein dritter Punkt zu erledigen übrig. Die Sünde ist die That des Subjects und kann der Freiheit keine Gewalt anthun. Das ist auch meine Ueberzeugung. Aber ich habe auch erklärt, wie die Sünde des Einen doch Einfluss gewinnt auf den Anderen. Die Sünde ist die That eines freien Wesens und macht darum den Anspruch auf allgemein gültige Natur, sie ist ein Urtheil, das für Alle gelten soll; sie appellirt an die Gemeinschaft, sie will nicht allein bleiben, und darin liegt die Kraft der Verlockung, die sie anwendet. Einmal wirklich geworden, zieht sie die Anlagen der menschlichen Natur auf sich hin; die Sünde gebiert Sünde. Die Verkettung ihrer Thaten erzeugt ein Sein, und dieses habituelle Sein wird zur zweiten Natur. Sie betrügt durch den Schein ihrer Wirklichkeit, indem sie die Ordnungen der Freiheit nach ihrem Sinn gestaltet, in ihnen eine breite Existenz gewonnen hat. Diess ist die Macht ihrer Propaganda. Denn sie setzt sich gierig fest in der geistigen Wirklichkeit, an welcher die Anlage, die Möglichkeit der anderen Subjecte, der folgenden Geschlechter sich zur Entfaltung bringen soll. So gewiss, wie bei Gebirgsbewohnern, die ihre schauerlichen, zerrissenen Schluchten und Thäler nie verlassen haben, die Phantasie nimmer ein Bild ruhiger, harmonischer Naturschönheit künstlerisch entwerfen könnte (denn an der Naturschönheit musste sich die menschliche Anlage des Kunstschönen zur Wirklichkeit erhöhen): so gewiss muss das Böse, das Verzerrte, das in die geistige Schöpfung gedrungen ist, an der sich die folgende Welt erziehen soll, verderblich auf die Anlagen derselben wirken. Die Sünde der Väter wird heimgesucht an den Kindern. Man nehme dazu den Trieb der Nachahmung, die Gewalt des geistigen Contagiums (wie es am stärksten in dem Kinderkreuzzuge, in den Convulsionen der Jansenisten, in den Hexen-Geschichten u. drgl. vorgekommen ist), die Macht der Leidenschaft, die scheinbaren Vortheile, welche die sündige Verunstaltung den vielfachen Begierden gewährt, und man wird das Vordringen der Sünde von Subject zu Subject, von Geschlecht zu Geschlecht begreiflich finden; man wird es begreifen, dass zuletzt der verderbte Zustand theoretisch gerechtfertigt wird. Man wird aber die unendliche Grösse

des Subjects darin erkennen, dass es einer Welt des Irrthums und der Sünde mit der Stärke Gottes widersteht.

In dem Letzten, was Herr Mätzner sagt, dass die Sünde allein das Abweichen vom Fortgang in gerader Linie nicht erklärt, dass vielmehr „die Mannigfaltigkeit der Entwickelungssphären, die Mannigfaltigkeit der Objecte“ dazu zu nehmen sei, bin ich durchaus mit ihm einverstanden, und glaube auch, im Bisherigen diesem Gesichtspunkte gemäss verfahren zu sein. Der geistige Fortgang kann nie ein Fortspinnen derselben Identität sein, denn der Geist entwickelt einen Organismus der Freiheit; dazu ist er ein sich selbstbestimmendes Wesen, und seine Kraft hat verschiedene Grade, und nicht immer ist der gleiche Impuls in allen Sphären. Also lässt sich allerdings kein Schema verzeichnen. Doch aber konnte ich vom normalen Fortschritt sprechen (er umfasst Alles, was die Freiheit will) und das Abnorme davon unterscheiden, weil es der Freiheit widerspricht. Was nun in dieser letzten Frage noch dunkel ist, werden die folgenden Thesen aufzuhellen beitragen. Schliesslich danke ich meinen verehrten Herrn Gegnern für das Interesse, mit welchem sie sich in diese schwierige Frage eingelassen haben.

Mätzner. Nach den von dem geehrten Redner so eben gegebenen Erklärungen kann ich gleichwohl nicht die Ansicht aufgeben, dass eine philosophische Deduktion der Sünde aus dem Begriffe des Subjects für den Zweck seiner Untersuchung unerlässlich war; ebenso wenig halte ich die genetische Entwickelung der Sünde in ihrem historischen Verlaufe für möglich, ohne dass jener ersten Forderung Genüge geleitet wäre. Endlich scheint mir auch das Verhältniss der Sünde zum Irrthum, ihre Differenz wie ihr Zusammenhang einer tieferen Erörterung bedürftig zu sein; wobei das Argumentiren aus Beispielen einerseits im Wesentlichen nicht förderlich, andererseits selbst zur Verdeckung und Umgehung der speculativen Erörterung mehr als zur Aufhellung der Sache geeignet sein möchte. Ich werde daher eine Deduktion der Sünde aus dem Subjecte versuchen, während Herr Schmidt die philosophischen Prinzipien durch das Faktum tödtet.

Al. Schmidt. Ich kann die Grundforderung, welche der Redner vor mir an mich stellt, nicht anders ansehen, als eine Forderung des Unmöglichen. Ich würde Widersprechendes thun, wollte ich die Sünde philosophisch aus dem Begriffe des Subjectes deduciren. Ich könnte vielleicht psychologisch ihr Entstehen verdeutlichen, oder könnte etwa nach dem alten *nitimur in vetitum* einen gewissen Zug des Menschen nach ihr erläutern; aber das würde nicht hierher gehören, das könnte ich keine philosophische Deduktion der Sünde nennen. Ich kann nur von dem Faktum ausgehen, und bedenken Sie doch, dass alles Philosophiren den Gegenstand als daseiend voraussetzt, den es behandelt, dessen Gesetz es aufsucht. Würden wir über die Geschichte philosophiren, wenn wir nicht von der Ueberzeugung ausgingen, dass menschliches Bewusstsein und Wirken gewissen Bewegungen und Veränderungen

unterworfen, dass es selbst eine Bewegung sei? Ebenso würden wir über die Sünde nicht nachdenken noch sprechen, wenn wir nicht von einem Gefühl des Widerspruches, in welchem sie mit der Freiheit steht, uns beengt fühlten. Dieses Gefühl des Widerspruchs ist das Faktum, von wo wir ausgehen; wir wissen aber zugleich, dass dieser Widerspruch ein durch den Willen gesetzter, ein gewollter und durch den Willen allein aufzuhebender ist. Das ist eine Ueberzeugung, von der der Mensch sich nicht trennen kann; und nun verlangen Sie von mir, ich soll aus der Freiheit deduciren, was geradezu ihr Gegentheil ist, ich soll als metaphysisch nothwendig das aufzeigen, was ein reiner Willensakt ist, und was in demselben Gefühle, das uns überhaupt Anlass zur Stellung der ganzen Frage gibt, niemals anders denn als ein Willensakt gefasst wird. Wodurch die Sünde möglich werde, worin sie ihren Anknüpfungspunkt habe, das habe ich im Anfang meiner Apologie für die vierte These gesagt; weiter aber können Sie von mir nichts verlangen.

Gabler. Warum eine Deduktion der Sünde, welche ihre Wurzel doch ebenfalls nur in der Freiheit hat, sich nicht soll geben lassen, sehe ich nicht ein; ich sollte doch meinen, dass sich aus Ihren Prinzipien selbst Grund und Entstehung der Sünde nachweisen liesse.

Michelet. Eben im Begriff der Freiheit liegt das Ergreifen sowohl der einen, als der anderen Seite; so dass der Widerspruch mir vielmehr darin liegen würde, dass das Böse nicht aus der Freiheit entspränge.

Berner. Stellt Herr Al. Schmidt auf, eine „Deduktion" der Sünde widerspreche seinen Prinzipien, so will er damit nur sagen, dass sich die Sünde nicht als ein Nothwendiges deduciren lasse. Und in der That: ist die Sünde nothwendig, so hört sie auf, Sünde zu sein. Nur das Gute ist nothwendig, und zwar in jenem höheren Sinne, der Nothwendigkeit und Freiheit zur Einheit zusammenfasst. Wenn Herr Al. Schmidt hinzufügt, aus der Freiheit lasse sich nicht ihr Gegentheil, die Unfreiheit, herleiten, so hat auch das einen wohl berechtigten Sinn. Er nimmt hier kurz weg die Freiheit in ihrer wahrhaften und tiefsten Bedeutung, nämlich als das positiv zeugende Prinzip aller ächt menschlichen Entwickelung. Als nothwendig und in dieser Nothwendigkeit erweisbar erscheint ihm nur das, was zum Wesen dieser Freiheit gehört, was den Entwickelungsprozess dieses Wesens bedingt, was in solchem Entwickelungsprozesse zur Erscheinung kommen muss, was also als eine Consequenz des Prinzipes dargestellt werden kann. Zur wahren Freiheit gehört einerseits, dass das Subject den substantiellen Willen verwirkliche, dabei aber andererseits die Möglichkeit behalte auch von jenem substantiellen Willen abzuweichen. Insofern hiernach auch die Möglichkeit des Bösen zur Existenz des Guten nothwendig ist, wird Herr Al. Schmidt die Nothwendigkeit der Möglichkeit des Bösen, also auch die Möglichkeit einer Deduktion des Bösen und dessen Ursprung aus der Freiheit sicherlich nicht

in Abrede stellen. Dagegen liegt in der Auffassung, welche das Gute und das Böse als die beiden gleichberechtigten Seiten der Freiheit hinstellt, etwas Schiefes. In dem Begriffe der Freiheit liegt nicht das „Ergreifen beider Seiten," es liegt darin das Ergreifen des Guten, mit dem Bewusstsein, auch das Böse zu können. Das Gute ist die Entfaltung des in sich vollständigen Keimes der Freiheit, der realen Möglichkeit, welche die Freiheit als ihr Wesen in sich birgt. Das Böse hingegen ist nichts als die Verwirklichung einer sogenannten schlechten Möglichkeit.

Al. Schmidt. Ich kann die Auslegung, welche Herr Berner von meiner Ansicht gibt, nur für durchaus treffend ansehen.

Michelet. Ich bin sehr weit entfernt, das Böse für gleich berechtigt mit dem Guten anzusehen, da es vielmehr ewig überwunden werden soll. Weil aber diese Ueberwindung durch das Gute nicht möglich ist, ohne die Existenz des Bösen, so ist dessen Nothwendigkeit ebenso unerlässlich, als die des Guten. — Wollte man nun näher auf Herrn Schmidts Defension eingehen, so mache ich im Allgemeinen im Voraus die Bemerkung, dass es schwer ist, mit ihm zu disputiren. Denn nachdem man ihn angegriffen hat, nähert er sich der Ansicht des Gegners, macht dabei aber eine Distinktion, worin er das Zugegebene auch wieder zurückgenommen zu haben scheint. Nur an Einem Punkte, der mir der Hauptpunkt seiner ganzen Rede zu sein scheint, will ich diess nachweisen. Herr Schmidt gibt jetzt zu, dass die Sünde, wenn auch nicht schlechthin, doch relativ nothwendig sei, während er früher ihre Zufälligkeit behauptet hatte. Mit dieser relativen Nothwendigkeit ist aber Alles zugegeben, was wir zugegeben haben wollten, und ich werde ihm wohl nun nicht mehr zu beweisen brauchen, dass aus der Zufälligkeit der Sünde die Zufälligkeit der Geschichte folgt, da er selbst durch das Aufgeben der Zufälligkeit der Sünde die gefährlichen Consequenzen jener Behauptung scheint anerkannt zu haben. Mit der Zufälligkeit der Sünde ist aber auch ihre Heterogeneität gegen die Freiheit verschwunden, da das Böse nothwendig aus dem Begriffe der Freiheit fliesst; so dass ich Herrn Schmidt freilich nicht mehr einen Vorwurf über eine Consequenz zu machen habe, deren Prämisse er fallen lässt. — Gehen wir aber auf das von ihm acceptirte Beispiel der Sklaverei über, so wird er einräumen müssen: die griechische Sklaverei ist relativ nothwendig. Sie ist ein organischer Faktor des griechischen Volksganzen. Denn wegen der sittlichen Einheit des demokratischen Atheners mit dem Staate ging der politische Bürger so ganz in das Pathos des Volkslebens auf, dass er noch nicht für die Bedürfnisse des Lebens selber sorgen konnte, sondern diess Geschäft einem unfreien Stande überlassen musste. Die Sklaverei ist also kein Fehler in der Organisation Griechenlands, sondern dieses ohne sie nicht denkbar. Die Sklaverei ist mithin so gut relativ nothwendig, als der griechische Geist überhaupt, der ja nicht schlechthin nothwendig ist, wenigstens in dem Sinne nicht, als wäre er die letzte Spitze in der Entwickelung des Weltgeistes. Als eine

nothwendige Stufe zur Erreichung dieses Gipfels kann aber der griechische Geist dem Menschengeist nicht fehlen, so wenig als das Böse. Als Ansätze zum absolut Nothwendigen sind sie aber selbst mit Nothwendigkeit behaftet; was Herr Schmidt vorhin leugnete. Was die sonstige theologische Ausführung betrifft, so überlasse ich deren Beurtheilung Anderen.

Al. Schmidt. Statt mich eines dialektischen Versteckspiels zu beschuldigen, wozu ich wahrlich noch nicht nöthig hatte zu greifen, gestehen Sie lieber, dass Sie hier eine Distinktion angenommen haben, zu der sich in Ihrer philosophischen Ansicht durchaus kein Raum findet. Was soll denn in Ihrem Prozess des Absoluten, als den Sie die Geschichte fassen, relativ nothwendig sein? Wenn der höchste Gipfel absolut nothwendig ist, so sind es doch wohl auch die Stufen, auf denen in nothwendiger Weise zum Gipfel aufgestiegen wird. Sie setzen eben den ganzen Kreis der geschichtlichen Relativitäten als das Absolute; es ist ja die eigentliche Natur Ihres Standpunktes, das Absolute und das Relative, das Prinzip und die Erscheinungsform identisch zu setzen. Ihr Einwurf, den Sie in diesem Augenblick erheben, beruht auf gar nichts Anderem, als dass sie dem bei mir durchaus berechtigten Unterschiede des bedingt und des unbedingt Nothwendigen Ihren Sinn substituiren, der eben diesen Unterschied faktisch aufhebt, und mir nun eine Folgerung ziehen, die ich nimmer ziehen kann, weil Sie meine Prämisse statt in meinem, in Ihrem Sinn gedeutet haben.

Michelet. Ich weiss nicht, mit welchem Rechte Herr Schmidt sich eine doppelte Bedeutung des Worts Nothwendigkeit vindicirt, und sie mir abspricht. Noch weniger kann ich eine Verschiedenheit der Bedeutung zwischen relativ- und bedingt-nothwendig zugeben. Beides ist das Mittel zu dem Ziele, als dem absolut Nothwendigen. Wenn Herr Schmidt jetzt das Böse das bedingt Nothwendige nennt, so erkennt er es nunmehr als ein nothwendiges Mittel zum Ziele der Entfaltung der Freiheit an, während er es früher nicht that, als er das Böse zu einer blossen Zufälligkeit machte. Weit entfernt, nur Eine Nothwendigkeit anzunehmen, behauptet die speculative Ansicht, die zu theilen ich mir zur Ehre rechne, deren drei: Zufälligkeit oder formelle Nothwendigkeit; relative Nothwendigkeit; absolute Nothwendigkeit (s. Hegels Logik Th. II. S. 201 f.) Diess auf unseren Fall angewendet, so sind die Stufen der Entwickelung zum Ziele relative Nothwendigkeiten. Ob aber ein sich entwickelnder Volksgeist durch diese bestimmte That dieses bestimmten Individuums, oder auf eine andere Weise sich ausdrücke, das ist das Zufällige, weil es durch die individuelle Willkür bedingt ist. Formell nothwendig bleibt dabei jede That, weil sie in Uebereinstimmung mit dem Volksgeiste ist und ihre veranlassende Ursache hat. Hat Herr Schmidt unter der bedingten Nothwendigkeit der Sünde nur diese formelle Nothwendigkeit, welche Zufälligkeit ist, gemeint, nun dann hat er allerdings seine Ansicht von der Zufälligkgit der Sünde nicht geändert. Dann

treffen ihn aber auch alle Vorwürfe, die ich durch seine veränderte Terminologie vermieden glaubte. Und ich habe ihn dann nur noch daran zu erinnern, doch endlich von dem Wahne loszukommen, dass die speculative Ansicht Fatalismus sei, und wahre Freiheit in ihr keinen Platz greifen könne.

Berner. Man kann zugeben, dass der griechische Geist in seiner Reinheit eine wesentliche Entwickelungssufe des Begriffes der Menschheit, mithin absolut nothwendig sei; denn in der geschlossenen Fülle des uranfänglichen Wesens der Menschheit müssen jedenfalls auch die Prototypen der Volksindividualitäten gelegen haben, wenn der Begriff der Entwickelung irgend einen Sinn behalten soll. Mit der absoluten Nothwendigkeit des griechischen Geistes ist aber noch keineswegs die absolute Nothwendigkeit der griechischen Sklaverei dargethan. Man könnte vielleicht schon an der geschichtlichen Entwickelungsweise die Zufälligkeit der Faktoren nachweisen, welche in Griechenland die Sklaverei hervorgetrieben haben. Man könnte ohne Zweifel geschichtlich aufzeigen, dass die volle Hingabe an das Staatsleben für den πολιτικὸς anderswo auch bei der Existenz eines freien Arbeiterstandes möglich gewesen und noch gegenwärtig möglich sei. In eine philosophische Discussion gehören indess keine historischen Untersuchungen; ohnehin wäre dadurch auch Nichts als ein empirischer Beweis für einzelne Fälle geliefert, während es sich hier um einen allgemeinen Satz handelt. Ich sage desshalb ganz allgemein: Wenn die Sklaverei absolut unsittlich ist, so ist sie unmöglich absolut nothwendig. Sie kann unmöglich eine Consequenz sein, welche sich aus dem reinen und ewigen Keime der Menschheit entwickelt. Ist sie in der weiteren politischen Entwickelung des griechischen Volkes zur Nothwendigkeit geworden, so kann diese Nothwendigkeit nur eine relative genannt werden. Die Unterjochung selbst, welche den Anfang des Sklaventhums bildet, ist Schuld sowohl für die Unterjochenden, als für die Unterjochten. Nachdem dieser schuldhafte, mithin nicht nothwendige Anfang einmal gemacht war, scheint allerdings die Sklaverei für das Griechenthum nothwendig geworden zu sein. Aber als auf jenen nicht nothwendigen Prämissen ruhend, ist diese Nothwendigkeit, ich wiederhole es, eine nur relative.

Glaser. Ob ich gleich mit vielen Punkten der vorhin vernommenen Vertheidigungsrede des Herrn Al. Schmidt einverstanden bin, so weiche ich doch im Grundgedanken von ihm ab. Woher die Sünde? hat der Redner nicht aufgezeigt. Bleibt man bei Dem stehen, was Herr Schmidt sagt, so ist die Sünde etwas Unsagbares. Er sagt nicht, worin die Sünde besteht und was sie ist; sie müsste aber im Willen selbst aufgezeigt werden, es müsste dargethan werden, wie sich der Wille zur Sünde entwickeln könne. Diess zeigt er auch da nicht, wo er den Ursprung der Sünde zwar in der Freiheit sieht, dann aber diese wiederum sich mit Nothwendigkeit aus dem Willen entwickeln lässt. Denn wenn man frei sein muss, so wäre es eben unmöglich, wie der Mensch zur

Das Protokoll der letzten Sitzung, der heutige Vortrag unseres geehrten Mitgliedes und die darüber eröffnete Discussion scheinen mir so sehr von der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, abzuweichen, oder wenigstens abzuführen, dass ich mich eher in der Berliner Synode, als in der philosophischen Gesellschaft, deren Sprache ich nicht wiedererkenne, zu befinden glaubte; so fremd erschien ich mir darin. Die Thesis, welche verhandelt wird, hat zu ihrem Gegenstande „die Sünde," und zwar in einer mehr christlich-dogmatischen, als in einer philosophischen Färbung. Schon gegen den Ausdruck „Sünde" möchte ich im Namen der Philosophie protestiren, als gegen eine Fiktion, aus welcher die furchtbarsten und verderblichsten Consequenzen gezogen worden sind. Die Lehre von der Sünde beruht bekanntlich auf jenem naiven Mythus der mosaischen Erzählung, nach welcher der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene Mensch von dem, was das wahrhaft Göttliche ist, von der Erkenntniss des Guten und Bösen ausgeschlossen sein soll. Als er diese sich dennoch aneignet, wird er als sündhaft dem Verderben preisgegeben; allein der Herrgott ruft, bei dem Austreiben aus dem Paradiese, ganz gutmüthig hinterdrein: „Siehe Adam ist worden, wie unser Einer!" Auf diesen allerdings sehr sinnigen, aber in seiner Naivetät auch sehr inconsequenten Mythus haben nun die Apostel, die Kirchenväter und die Theologen bis auf den heutigen Tag herab die Lehre von der Sünde und die dadurch hervorgerufene von der Erlösung gebaut; und mir scheint es, als ob unsere Discussion sich auf dem graden Wege befände, sich in jene dogmatischen Irrgänge zu verlaufen. Der heutige Vortrag des geehrten Mitgliedes nimmt, wie mich dünkt, schon zu sehr den Ton der Predigt an; und anstatt der wiederholt an ihn gerichteten Aufforderung: das Prinzip, um welches es sich handelt, auszusprechen und zu beweisen, werden einige Bibelstellen in das Treffen geführt. In den öffentlichen politischen Verhandlungen gilt es für unparlamentarisch, die Person des Königs in die Discussion zu mischen; ich möchte es in unseren Versammlungen ebenfalls für unparlamentarisch erklären, sich auf Autoritäten, gegen die keine Appellation statt finden soll, zu berufen.

Am befremdlichsten aber war es mir, als ich vernahm, wie man hier an Zustände des hellenischen Lebens ebenfalls den Maassstab der Sünde gelegt hat. So gut man die Frage verhandelt: ob die Sklaverei zu Athen und Sparta nicht sündhaft war, könnte man auch fragen: ob nicht die griechische Kunst und Wissenschaft derselbe Vorwurf treffe? Sophokles, Perikles, Plato und Aristoteles sind allerdings verurtheilt worden, für ewig in den Limbus gebannt zu sein; ich für meinen Theil würde die Gesellschaft dieser heidnischen Sünder bei weitem der Gesellschaft derjenigen Auserwählten vorziehen, welche die Hengstenbergische Kirchenzeitung um sich versammelt; und ich muss mich dagegen erklären, die Griechen als Sünder zu behandeln.

Von Schuld, Bösem, Unwahrem können wir sprechen. Wenn mir aber armselige Pfaffen meine Sünden vergeben wollen, so habe ich davor gar keinen Respect. Friedrich den Zweiten, Napoleon, Schiller, Göthe, Hegel verschreien sie als Sünder! Was ist denn Grosses gegen solche Sünder einzuwenden? Die weitere Discussion wird ergeben, inwieweit meine Befürchtung, dass wir den Boden der philosophischen Aufgaben zu verlassen Gefahr laufen, begründet ist.

Schulze. Herr Schmidt hat in den früheren Thesen die Bethätigung des Subjects in allen Manifestationen seiner Freiheit als das Bewegende in der Geschichte und als das Ziel derselben aufgestellt. Wenn nun die Freiheit das Treibende in der ganzen Geschichte ist, so muss eine normale Entwickelung der Geschichte daraus folgen. Eine solche sehen wir nicht. Wir sehen das Nichtgute, kurz Zufälligkeiten. Wie können diese entstanden sein? Da das Subject, nach Herrn Schmidt, das Wirksame in der Geschichte ist, so musste er auch die Abnormität im Subjecte, d. i. die Sünde, als das hinstellen, was die nicht-normale Entwickelung in der Geschichte hervorbringt. So verstehe ich den Redner. So findet die Sünde, in die philosophische Erörterung der Entwickelung der Geschichte gebracht, ihre Rechtfertigung. Was ich aber gegen diese Erörterung zu erinnern habe, ist allerdings diess, dass die Erklärung der Sünde fehlt.

Al. Schmidt. Da sich Herrn Försters Worte nur als Zwischenrede, nicht als Gegenrede ankündigen, so bin ich der Antwort überhoben. Dass die Gesellschaft den Gegenstand, den wir verhandeln, für einen philosophischen hält, hat sie durch ihre eifrige Theilnahme an demselben faktisch zu erkennen gegeben; dass Stellen aus der Bibel, die übrigens, wenn sie treffend sind, wohl eben so gut, wie Stellen aus Aristoteles hier gehört werden dürfen, als ein Beweis seien geltend gemacht worden, von dem sich nicht appelliren lasse, ist mir nicht erinnerlich. Ich werde die Ehre haben, der Gesellschaft sofort die folgende These vorzutragen.

(Fortsetzung folgt.)

---

Sünde käme. Endlich kann ich der Unterscheidung nicht beistimmen, die der Redner zwischen einem bedingt Nothwendigen und einem absolut Nothwendigen macht. Sind die Formen des Geistes, wie Staat, Kunst und Wissenschaft, als das schlechthin Nothwendige, nie ohne eines bestimmten Volkscharakter, und dieser wiederum nicht möglich ohne die zufälligen Bedingungen: so sind sowohl diese nothwendig, als jene wesentlichen Gestalten des geistigen Lebens nicht ohne zufälliges Concretes. Herr Schmidt muss zeigen, wie der Mensch zur Sünde kommt, oder wie die Formen des Geistes als abstracte Formen existiren können.

Al. Schmidt. Was das Bedenken des Herrn Glaser betrifft, so bin ich allerdings der Meinung, dass alle Formen des geistigen Lebens immer in concreter Gestalt und jedesmal unter gewissen Bedingungen auftreten, aber — worauf es hier allein ankommt — darf man denn den Bedingungen eine solche Macht beilegen, dass sie das Subject zwingen können, im Widerspruch mit seiner innersten Natur zu handeln? Die Bedingungen sind entweder natürliche oder geschichtlich gegebene; von der natürlichen sagen wir Alle, dass es Aufgabe des Geistes sei, sie seinen sittlichen Zwecken unterthan zu machen, und die geschichtlichen sind ja selbst durch den Menschen herbeigeführt; sind sie von der Art, dass sie selbst schon den Widerspruch gegen das wahrhaft Menschliche in sich tragen und dadurch zur Sünde verführen, so sind um ihretwillen ihre Urheber anzuklagen. Aber ich sehe keinen Grund, wesshalb ich sie der Nothwendigkeit soll theilhaft machen, die ich allein dem Prinzip und den Lebensformen der Freiheit zugestehen kann. In Betreff der Folgerung, die mir Herr Glaser zieht, dass die Sünde ein rein Unsagbares sei, kann ich nur auf das Obige verweisen, und werde dabei bleiben, bis mir Einer das vormacht, was ich für unmöglich halte.

Michelet. In der Antwort auf Herrn Glaser, die wir eben vernommen haben, hat Herr Schmidt in der That alle Bedingungen und Umstände, welche die Freiheit verwirklichen, d. h. bei ihm alle qualitativen Unterschiede der Völkerindividualitäten, wieder zum Werthe aller blossen Zufälligkeit herabgesetzt; so dass meine vorhin ausgesprochene Vermuthung eingetroffen ist. Nur die Freiheit ist Herrn Schmidt nothwendig; also besitzt er vielmehr nur Eine Nothwendigkeit, was er mir gerade vorgeworfen hat. Dadurch endlich, dass er die Erklärbarkeit der Sünde für unmöglich hält, ist der Einwand des Herrn Glaser, unserem Freunde sei die Sünde ein rein Unsagbares, nicht abgewiesen, sondern vielmehr zugestanden: damit aber jede philosophische Betrachtung der Sünde allerdings unmöglich geworden.

Mätzner. Ich kann es auch nicht billigen, dass Herr Michelet bei der Entwickelung gleich an eine Stufenfolge denkt.

Gabler. Diese Stufenfolge und jedenfalls der Fortschritt wird jedoch bedingt durch den Anfang. Nach Herrn Dr. Schmidt selbst ist die Idee und Bedeutung des Ganzen schon in dem ersten Schritte zur Realisirung der Freiheit enthalten, was wir ihm gerne

zugeben. Da aber das Allgemeine immer nur in der Weise einer besonderen Bestimmtheit zur Existenz kommt, so wird eben dadurch die erste Existenz nothwendig eine einseitige und unvollkommene, gesetzt wohl mit der Bedeutung des Ganzen, aber in ihrem eigenen besonderen Dasein dieses noch nicht selbst, diese Realität daher noch unangemessen ihrem Begriffe. Sie weiset daher, indem sie zugleich die Bedeutung hat, auch nicht zu sein, was sie soll, von selbst über sich hinaus und drängt zu ihrer weiteren Entwickelung. Hiermit ist eben der Fortschritt gegeben und zwar so lange, bis alle Momente der Totalität heraus und zu ihrem Rechte gekommen sind, welche dann erst als Ganzes sich zusammenzufassen und selbst zu übersehen vermag. Der Fortschritt aber in dieser Weise der Entwickelung wird sich dann von selbst als eine Stufenfolge darstellen. Ich hoffe aber, Herr Schmidt wird uns in seiner fünften These, in welcher er die Art und Weise des Fortschritts behandeln will, selbst das Nähere darüber geben. —

Michelet. Herr Schmidt hat uns vorgeworfen, dass wir diese Stufenfolge, den qualitativen Unterschied in der Geschichte schon bei der ersten These verlangten; er hat uns auf die späteren vertröstet, und jetzt hoffen wir ihn bloss bei der fünften. Diess kommt daher, weil er seinem Prinzipe gemäss zu keinem qualitativen Fortschritt kommen kann.

Al. Schmidt. Es kann sein, dass Herr Michelet hierin nicht gesehen hat, dass ich einen qualitativen Unterschied in der geschichtlichen Abfolge, wie er ihn in seinen Weltaltern begründet zu haben glaubt, nicht aufrichten kann: ich meine einen Unterschied, der das Eine Zeitalter zur Unwissenheit und Unfreiheit, zu einem in die Substanz versunkenen Leben verurtheilt, damit ein anderes wissend, frei, Subject sei. Hielte ich das für das Wesen der Geschichte, fände ich es nicht gerade ihrem Prinzipe zuwider laufend, so würde ich allerdings mich beeilt haben, gleich in der ersten These dergleichen Weltalter übereinander zu thürmen.

Michelet. Es wird fast tädiös, immer und immer zu wiederholen, dass ich keinem Zeitalter ein bloss substantielles Leben zuschreibe, sondern in einem jeden auch Wissen und Freiheit, aber eben auf einer verschiedenen Stufe der Entwickelung, wiederfinde. Diese Unterschiede des Wissens und der Freiheit sind nun bei Herrn Schmidt nicht angegeben, obgleich er vom Gesetz des Fortschritts in der Geschichte sprechen wollte. Er hat keinen Sinn dafür, dass der edle Grieche einen qualitativen Fortschritt in der Freiheit gemacht hat, im Verhältniss zum Japanesen und Chinesen; nur die Bedingungen und Umstände sind verändert worden.

Förster. Durch Krankheit seit mehreren Wochen behindert, an unseren Versammlungen Theil nehmen zu können, bin ich mit dem Stand der Discussion nicht vertraut genug, um eine Gegenrede erheben zu können; ich bitte daher, mir nur ein Paar Worte als Zwischenrede zu erlauben.

derweitiges persönliches Verhalten derselben zu einander im Wesentlichen geändert werden könnte. Wäre die Energie des philosophischen Geistes in den Einzelnen gebrochen, sie würde in der Gesellschaft der Entnervten nicht erstarken. Oder wenn das vereinzelte Wirken in innerster Selbstbeschauung und Durchforschung der Allen gleichmässig vorliegenden Probleme „zwecklos“ geworden wäre, so würde schwerlich die versammelte Schaar der zwecklosen That zum „Zwecke“ verhelfen. Oder ist es die Vermittelung der „eigenen“ Systeme der Einzelnen, und der Parteisysteme der Schulen, welche durch den κοῖνος λόγος vollbracht werden soll, so dürfte wohl einzuwenden sein, dass die Differenzen der heutigen Philosophen Deutschlands tiefer liegen, als dass sie durch die Macht der mündlichen Debatte im Chore der philosophischen Geister bewältigt werden könnten. Wenn aber dem Plane der Philosophenversammlungen die Hoffnung zu Grunde läge, dass eine bereits angebahnte philosophische Richtung, etwa die Fichte'sche selber, — es mögen diese Worte als der unbefangene Ausdruck einer Ansicht gefasst werden, welche weit entfernt davon ist, eine philosophische Bestrebung zu verkennen oder herabzuwürdigen — dass eine solche Richtung bei dem zersplitterten Wesen der heutigen Philosophie geeignet wäre, die Geister zu versöhnen, oder wenigstens einen Vereinigungspunkt von ferne zu zeigen, falls die auseinander gehenden Weltansichten damit in unmittelbarer Berührung gebracht und zu tieferer Prüfung angeregt würden: so würde der deutschen Gründlichkeit, die bei den gebildeten Völkern sprüchwörtlich geworden ist, in der That ein Mangel an Umsicht aufgebürdet, den unsere wissenschaftliche Weise nicht rechtfertigt. Es gilt leider von den Deutschen im Leben wie in der Literatur nur zu häufig: sie kennen einander tiefer, als sie einander achten. — Aber ich weiss auch nicht, ob wir mit Recht klagen, dass die philosophische Forschung so tief herabgekommen, dass das Auseinandergehen der philosophischen Bestrebungen als eine Schmach der Philosophie zu erachten sei, so dass irgendwoher eine ausserhalb der altgewohnten Forschungsweise liegende Hülfe dagegen zu suchen und desshalb etwa die Association zu versuchen sein möchte. Verzweifeln müssten wir freilich, wenn der philosophirende Geist sich etwa zur Ruhe gelegt hätte, wenn industrielle oder politische oder religiöse Richtungen einseitig die Gemüther in Anspruch nähmen, oder wenn wir unter dem Joche eines Despotismus lebten, der dem freien Fluge des Gedankens die Flügel gebrochen hätte. Solche Zeiten mögen gewesen sein oder auch kommen; die Gegenwart hat noch Geister, die sich in alle Tiefen und zu allen Höhen tragen, wohin nur die speculative Spannkraft treiben kann. Auf allen Punkten deutscher Erde stehen einsam und gemeinsam freie Geister, die mit den Problemen der philosophischen Wissenschaften ringen, in allen Zweigen der Wissenschaft und Kunst regt sich das Streben, an die letzten Enden des Geistes anzuknüpfen, im Leben der einzelnen deutschen Staaten, wie in ihrem Verkehre selbst wird nach Prinzipien gefragt, welche über die Empirie des unmittelbaren Da-

seins hinausreichen, und Deutschland vornehmlich weiss, dass seine „Wissenschaft" sein Palladium ist. Das ist ein gemeinsames Werk, woran vor Allem die philosophische noch unbegrabene Wissenschaft ihr Leben und ihre Lebendigkeit bewährt. Mögen denn immerhin die philosophischen Geister auseinander gehen; so lange sie noch Werke schaffen, welche als ihre gemeinsame Schöpfung dastehen, ist die Hoffnung nicht verloren, dass sie an ihren objectiven Gestaltungen auch wieder zum durchgearbeiteten Bewusstsein ihrer innersten Einheit gelangen werden. Ihr Weg ist der Philosophie der Zukunft nicht vorzuschreiben: durch die Thaten und Leiden des Geistes in der Gegenwart wird sie gezeitigt werden.

Endlich möchte noch darauf hinzuweisen sein, dass eine Analogie der Philosophenversammlung mit den übrigen zahlreichen wissenschaftlichen oder anderweitigen ähnlichen Associationen nicht stattfindet. Die wiederkehrenden Versammlungen von Fachgenossen beruhen in der That vornehmlich auf bewussten gemeinsamen Tendenzen, sie knüpfen sich an einen empirischen Stoff, oder an einen positiven Gehalt, welcher allen derselbe ist; sie bezwecken zum Theil eine Anregung der Fachgenossen, eine Mittheilung der Erfahrungen, eine äussere Förderung wissenschaftlicher oder anderweitiger Unternehmungen, eine Ansammlung von Stoff, endlich eine gesellige Annäherung, welche mehr oder minder von tieferen Bestrebungen unabhängig ist. Eine Philosophenversammlung, die es mit rein wissenschaftlichen Fragen zu thun haben will, hat aber keinen anderen Gegenstand, um den sich das allgemeine Interesse dreht, als die Prinzipien aller Wissenschaft überhaupt, die letzten Enden aller Erkenntniss. Hier ist nichts aus dem Vorrathe der Erfahrungen mitzutheilen, nichts zu verabreden, vor Allem nichts zu beschliessen, kein Mittel der Forschung herbeizuschaffen, es sei denn etwa historisch-philosophischer Art, kein Sammelfleiss auf einen Punkt zusammen zu drängen. Ihr gemeinsamer Gegenstand ist die gesuchte Wahrheit, und Klarheit das letzte Sublimat und das Maass aller Empirie. Die Verständigung über solchen Gehalt kann nicht das Werk einer versammelten Masse werden — nur engere Kreise, die gemeinsamer Prinzipien und Wege im grösseren oder geringeren Maasse sicher sind, mögen hier mit Erfolg gemeinsam arbeiten. Die eigentlichste Arbeit ist dennoch immer die eigenste in der ruhigen Werkstatt der Einsamkeit. Die Resultate dieser Arbeit mögen sich freilich auch der Unterhaltung in grösseren Kreisen hingeben; aber die Erörterung muss oberflächlich bleiben. Und, um ein näher liegendes Beispiel zu erwähnen, was haben künstlerische, etwa dichterische Genossenschaften aller Zeiten und aller Orte für die Kunst gewirkt, von den Toulouser *Jeux floraux* an bis auf die heutigen Gesellschaften ähnlicher Art, wiewohl sie immer noch auf kleinere Kreise beschränkt waren? Sie haben nie den dichterischen Genius geweckt, der allenfalls ihnen zum Trotz in ihrer Mitte erwacht ist, sie haben ein Zeugniss von dem Verfalle der Kunst abgelegt und selber dazu beigetragen, sie noch mehr zu entwerthen oder sie bis zur Zunftmässigkeit herabzuwürdigen. Darum lassen

wir, wie den künstlerischen, so den philosophischen Genius auch ferner frei walten, und lassen wir die freieste aller Wissenschaften von den vielleicht mehr, als man erwarten möchte, beengenden Fesseln der Association ledig, so sehr auch der Associationsgeist in anderen Sphären Freiheit anregen, beleben und gestalten mag. Vertrauen wir der Wissenschaft, so darf sie uns vertrauen.

E. Mätzner.

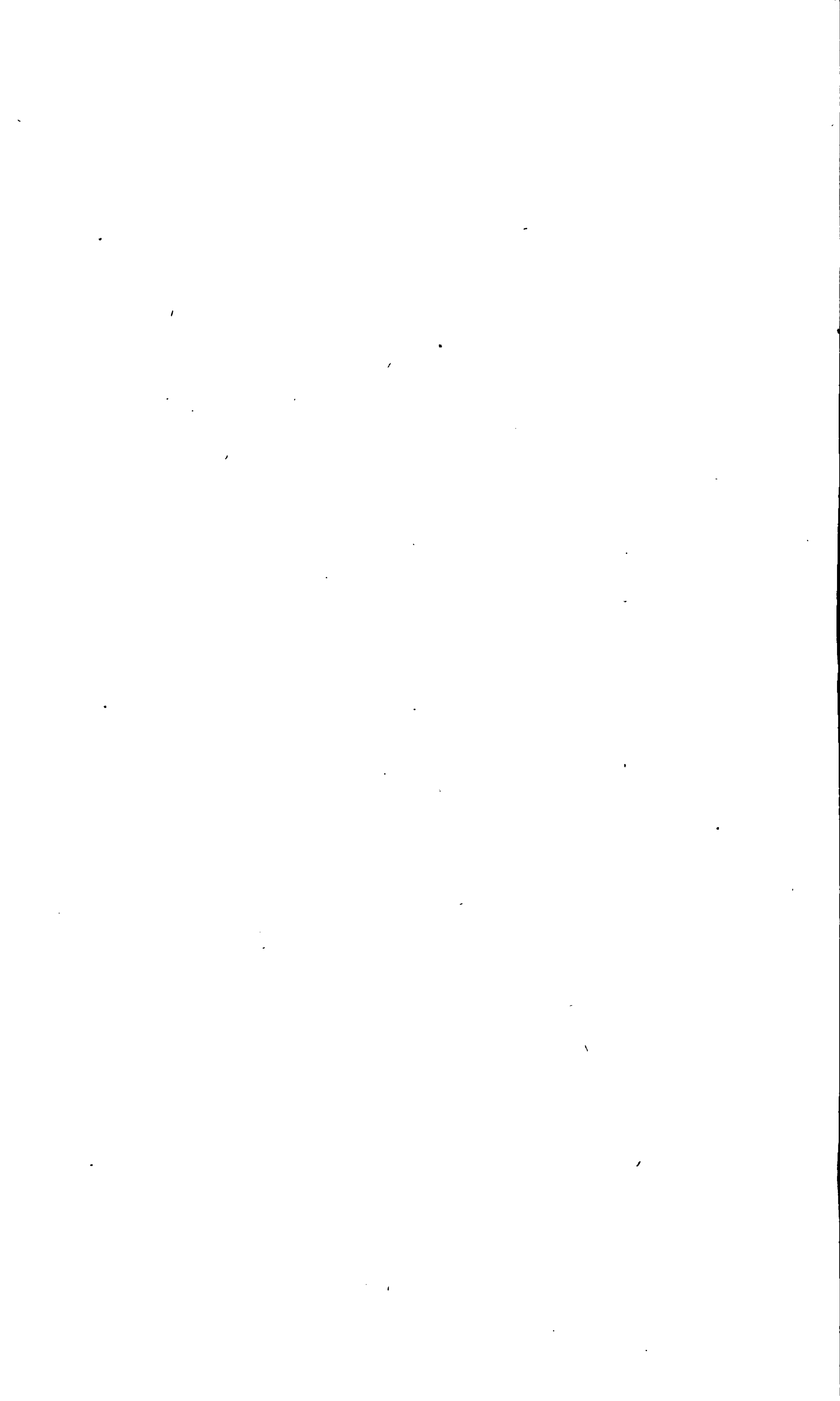
## Druckfehler.

---

Im dritten Heft:

Seite 565 Zeile 2 v. u. lies gegebene statt: gegebenen.
„ 567 „ 5 v. o. streiche das Komma hinter: Bewusstsein.
„ 607 „ 2 v. u. lies: wirkenden statt: wirkende.

---



# Jahrbücher

für

# speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

**Dr. Ludwig Noack.**

---

**ZWEITER JAHRGANG.**

***Fünftes Heft.***

---

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1847.

# Inhalts-Verzeichniss.

Seite.

## I. Abhandlungen:



## II. Kritiken:



# Corrigenda.

Seite 1017 Zeile 18 v. u lies: gesetzte statt: gesetze
„ 1018 „ 15 v. o. lies: der statt: des
„ „ „ 25 v. o. lies: der Materie die statt: der Materie. Die
„ 1020 „ 20 v. o. lies: neueuropäischen statt: neueuropüischen
„ „ „ 24 v. o. lies: aggregatartig statt: aggregartartig
„ „ „ 13 v. u. lies: Kopernikus statt: Kapernikus
„ 1022 „ 16 v. u. lies: speculativ statt: speculativen
„ „ „ 8 v. u. lies: streiche das Komma hinter: also
„ 1023 „ 16 v. u. lies: begeisterter statt: begeister
„ 1031 „ 3 v. o. lies: der Natur statt: die Natur
„ 1032 „ 1 v. o. setze hinter: Endlichen ein Komma
„ 1033 „ 1 v. o. lies: emporheben statt: emporgehoben
„ „ „ 2 v. o. lies: sind statt: siüd
„ 1047 „ 14 v. o. lies: in die Natur statt: in der Natur

## Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie"* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Althaus, C., in Berlin
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
*Berner in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
*Boumann in Berlin
Carriere in Giessen
*Cieszkowski, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim
Dalmer in Halle
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Herrenburg bei Stuttgart
*Förster in Berlin
Formstecher in Offenbach
Fortlage in Jena
Frauenstädt in Frankfurt a. M.
Friedländer in Heidelb.
*Gabler in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
Gladisch in Posen
*Glaser in Berlin
*Grossheim in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Haym in Halle
Heffter in Brandenburg
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Holberg in Berlin
*Hotho in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kahle in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, E., in Minden
Kapp, Fr., in Hamm
Karsten, C. L., in Berlin
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Lafaurie in Jena
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
*Lette in Berlin
Lindemann in München
Lintz in Berlin
*Märcker in Berlin
Märklin in Heilbronn
*Mätzner in Berlin
Marbach in Leipzig
Matthies in Greifswald
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
Mendelssohn, A., in Paris
*Michelet in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Nees von Esenbeck in Breslau
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
*Puttkammer, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Reuschle in Stuttgart
Röse in Basel
Röstell in Marburg
Röth in Heidelberg
*Rötscher in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge in Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
*Schmidt, Al., in Berlin
*Schmidt, Ed., in Berlin
Schmidt, Reinh., in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
*Schulze, A., in Berlin
*Schultz, C. A., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Sengler in Freiburg i. Br.
Stahr in Oldenburg
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
*Temler in Berlin
Ulrici in Halle
*Vatke in Berlin
*Viebahn, v., in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Bern
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zimmermann, G., in Worms
Zschiesche in Halberstadt.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und Al. Schmidt, an den Jahrbüchern vertreten lässt

---

## ☞ Zur gefälligen Beachtung.

Die Verlagshandlung muss fest darauf rechnen, dass die Bestellungen auf den nächsten Jahrgang der Jahrbücher schon in den nächsten Wochen gemacht werden, damit sich die Stärke der Auflage des ersten Heftes danach richten kann. Die geehrten Herren Abonnenten sind daher gebeten, ihre festen Bestellungen sofort bei den resp. Buchhandlungen einzureichen, damit dieselben alsbald an uns befördert werden können.

**Darmstadt,** im October 1847.

Die Verlagshandlung
von
**C. W. Leske.**

# XXXIX.

# Beiträge zur Philosophie der Offenbarung.

Von

Dr. J. Frauenstädt.

---

## Kant's und Lessing's Stellung zur Offenbarung.

---

### Vorwort.

Die reine, interesselose, unbestochene Theorie setzt einen bedürfnisslosen Zustand voraus, und da der Mensch in diesem bedürfnisslosen Zustande des reinen Erkennens sich am seligsten fühlt, so durfte Aristoteles mit Recht sagen, die Theorie sei das Seligste und Beste (Nikomachische Ethik X. 7 ff.) Doch für Menschen ist dieser selige Zustand kein unmittelbarer, sondern die Frucht der Selbstüberwindung, und insofern eine sittliche That; denn erst, wo alle, die ächte Erkenntniss verdunkelnden, praktischen Bedürfnisse zum Schweigen gebracht sind, geht das Licht der wahren Wissenschaft auf, und wahrlich, in einer sturm- und drangvollen Zeit, wo Alles um uns her so durch und durch praktisch und von Tendenzen beherrscht ist, dass selbst berühmte Männer die Wahrheit auffallend darnach einrichten und nach der Mode zuschneiden, ein der uninteressirten geräuschlosen Theorie Huldigender aber entweder völlig ignorirt wird und isolirt dasteht, oder wenn die Resultate seiner strengen Forschung dem Bestehenden nicht günstig sind, von den Praktikern leicht an Leben und Ehre gestraft wird; — wahrlich in einer solchen Zeit, wie die unsrige unleugbar ist, da so viele Schwache den Mantel nach dem Winde zu hängen verleitet werden, ist

jener selige Zustand der reinen Erkenntniss eine hohe Tugend; denn es gehört schon ein beträchtlicher Muth dazu, die Sache allein, wie sie an sich ist, reden zu lassen und ihren Aussprüchen Gehör zu geben, ohne alle Rücksicht auf diejenigen, welche sie immer nur durch die Brille ihres Bedürfnisses ansehen.

### 1. Kant's Stellung zur Offenbarung.

Von der edelsten und reinsten Art war das Interesse, die Offenbarung anders anzusehen, als sie an sich ist, bei dem sonst in theoretischer Reinheit der Forschung die jetzigen Philosophen weit übertreffenden und beschämenden Kant. Dieser war sich des Unterschiedes seiner Auffassung der Offenbarung von der objectiven Beschaffenheit derselben sehr wohl bewusst, und dennoch wollte er gerade dieses in ihr lesen, was er in ihr las, weil er es zum Heile der Menschheit für nothwendig hielt, das ihm so sehr am Herzen lag. Kant ging bei der Abfassung seiner Schrift über „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ von einem unmittelbar praktischen Interesse und zwar der sittlich reinsten Art aus, von dem Interesse nämlich, die Moral zur allein wahren und allgemein gültigen Religion zu erheben. Darum erklärte Kant eine Bemühung, wie die seinige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht nur für erlaubt, sondern sogar für Pflicht.*) Er erklärte den „reinen Religionsglauben,“ d. i. den moralischen Vernunftglauben, für den höchsten Ausleger des Kirchenglaubens, indem er sagte: Um mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen, dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung gefordert, d. i. durchgängige Deutuug derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Ausg. von Rosenkranz. S. 98.

Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes der Offenbarung oft gezwungen scheinen, oft auch es wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings Nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.

Kant zeigt diess auch zugleich selbst an einem Beispiel, wozu er das „bis zum Entsetzen weit“ gehende Gebet um Rache an den Feinden (Psalm 59, 11 — 16.) wählt, indem er sagt: Ohne einmal auf die Stelle des neuen Testaments: „Zu den Alten wurde gesagt, u. s. w. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen u. s. w.“ Rücksicht zu nehmen und zu fragen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen, (dass etwa hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen, völlig unter den Fuss zu bringen,) oder, will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen, dass diese Stelle gar nicht in moralischem Sinne, sondern nach dem Verhältniss, in welchem sich die Juden zu Gott als ihrem politischen Regenten betrachteten, zu verstehen sei.

Es sei auch, setzt Kant hinzu, mit der Auslegung der verschiedenen Glaubensarten von jeher so gehalten worden, dass die Philosophen ihnen einen allen Menschen verständlichen und allen erspriesslichen moralischen Sinn unterlegten, und man könne dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, dass man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahin gestellt sein lässt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser so zu verstehen annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt, hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, das dazu Nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. Da die moralische Besserung

des Menschen den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der in alle Wahrheit leitet.“ Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen belebt, und er bezieht Alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentlich Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss von dem Prinzip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und man kann das ewige Leben darin nur finden, so fern sie von diesem Prinzip zeuget.

Diesem Grundsatze gemäss deutete Kant die Dogmen von der Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes, stellvertretenden Genugthuung Christi u. a. zu einem moralischen Sinn um, und obgleich er einsah, dass es „ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation verstossen heisst,“ wenn man eine mit der Vernunft in Widerspruch stehende Schriftstelle nicht dem Buchstaben nach, sondern den Grundsätzen der Vernunft gemäss auslegt, so nahm er doch ausdrücklich diese doctrinale Auslegung, wie er die philosophisch-moralische im Gegensatz zur authentischen als der buchstäblichen nennt, in Schutz, indem er sagte: Lauten Schriftstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch, der buchstäbliche Sinn, z. B. „wer da glaubet und getauft wird, wird selig“ u. s. w., lautete dieser Auslegung zuwider.*) Also ist nur die doctrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volkes in der wahren inneren

*) Vom Streite der Facultäten, Ausg. von Rosenkr. S. 295.

und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist, wobei dann Alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geschichtsglauben, den Keiner sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein Jeder fasst, in seiner Absicht (die es haben muss) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.*)

Man sieht, dass Kant sich des Unterschiedes seiner Auffassung und Ausdeutung des Bibelglaubens von der objectiven Beschaffenheit desselben sehr wohl bewusst war, aber dennoch in gutem Recht zu sein glaubte, weil er die sittlich reinste Absicht dabei hatte, und so konnte er denn den zuletzt angeführten, merkwürdigen Ausspruch thun, dass man ehrlich und offen zu Werke geht, wenn man das Volk über den authentischen Sinn der Bibel täuscht, indem man dem geoffenbarten Glauben einen rein moralischen Vernunftglauben unterschiebt, dass man dagegen das Volk täuscht (in seiner Absicht, die es haben muss), wenn man ehrlich und offen den biblischen Geschichtsglauben so auslegt, wie er an sich ist, indem man keinen anderen Sinn herausnimmt, als der objectiv darin liegt.

So kann, je nach dem Zweck, den man sich stellt, Täuschung in Ehrlichkeit und Ehrlichkeit in Täuschung sich verkehren, gerade so, wie es z. B. die Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit erfordert, eine schwache Person über einen ihr noch unbekannten, sie betreffenden schweren Unglücksfall zu täuschen, indem man ihr denselben zur Zeit entweder ganz verheimlicht, oder ihn viel milder darstellt, als er an sich ist, um die starke Erschütterung, welche die Darstellung der wahren Sachlage hervorbringen würde, zu vermeiden. Kant stellte sich die Menge als eine solche schwache Person vor, der man die Schäden des geoffenbarten Bibelglaubens nicht aufdecken dürfe, um sie nicht zu erschüttern, und gegen die man daher ehrlich verfahre, wenn man sie täuscht und jenem Glauben einen vernünftigen, moralischen Sinn unterlegt, auch da, wo er ihm an sich nicht hat.

Dieser noch jetzt herrschenden Ansicht liegt stillschweigend der Schluss zu Grunde: Das Volk, an Unterwerfung unter äussere Au-

*) Daselbst S. 325.

torität gewöhnt, und vermöge seiner natürlichen Schwäche unfähig, die Wahrheit an und für sich, ohne Rücksicht auf ihren göttlichen oder menschlichen Ursprung, zur respectiren, bedarf einmal des Glaubens an übernatürliche, göttliche Offenbarung. Da nun aber die biblische Offenbarung keineswegs in allen Stücken Wahres und einer übernatürlichen, göttlichen Offenbarung Würdiges enthält: so darf man nicht nur, sondern soll sie sogar zu Gunsten des Volkes so lange drehen und deuten, bis ein wahrer moralischer und gotteswürdiger Sinn herauskommt.

Dass Kant wirklich nur aus Rücksicht auf diese angenommene Schwäche des Volkes, der Wahrheit nur unter der Form einer göttlichen, übernatürlichen Offenbarung Glauben schenken zu können, seinen rein moralischen, aus der Vernunft geschöpften Glauben als mit dem biblischen identisch und übereinstimmend darzustellen sich bemüht hat, geht unter andern aus folgenden Worten hervor: Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann, weil er ein blosser Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen lässt; indessen, dass ein bloss auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluss nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.*)

Allein, abgesehen davon, dass es doch nur eine erst zu beweisende Voraussetzung ist, dass der Volkslehrer sich der Schwäche des Volkes zu accommodiren, sich zu ihm herunter zu lassen habe, anstatt es vielmehr zu sich herauf zu ziehen und so stark im Geiste zu machen, dass es die inwohnende, dem menschlichen Geiste selbst immanente Stimme der Wahrheit, auch ohne alles wunderbare Gepränge einer angeblich übernatürlichen Offenbarung verehren lernt, — abgesehen also von dieser erst zu beweisenden Voraussetzung, bei der wiederum die unbewiesene Voraussetzung zu Grunde liegt,

*) Relig. innerh. d. G. d. b. Vernunft. S. 121.

dass es natürliche, angeborene, nicht bloss anerzogene und angewöhnte Schwäche des Volkes ist, die, wie in politischer, so auch in religiöser Hinsicht, Unterwerfung unter äussere Autorität nothwendig macht: so ist klar, dass jene Rücksicht auf die Schwäche des Volkes da gänzlich wegfällt, wo man die Offenbarung nicht in praktischer Absicht und aus irgend welchen praktischen Tendenzen betrachtet, sondern dieselbe einer rein theoretischen, wissenschaftlichen Untersuchung unterwirft, um ihre objective Natur und Beschaffenheit kennen zu lernen. Gesetzt also auch, der Lehrer des Volkes müsste sich zu der schwachen Capacität desselben herablassen, und, obwohl er für seine Person die schadhaften Stellen, die Widersprüche gegen Vernunft und Moral in der biblischen Offenbarung sehr gut kennt und daher von dem rein menschlichen Ursprunge derselben überzeugt ist, — dennoch, um des einmal an Autoritätsglauben gewöhnten Volkes willen, das göttliche Ansehen der Bibel aufrecht halten, und sie so gut, als es geht, mit den Aussprüchen der Vernunft und Moral in Einklang zu bringen suchen: so darf man doch diese Forderung nicht an den rein theoretischen Betrachter der Offenbarung stellen, der dieselbe nur in rein wissenschaftlicher Absicht untersucht. Denn es hiesse die Wissenschaft selbst verbieten, wenn man ihr verbieten wollte, irgend einen Gegenstand, weil er der Mehrzahl der Menschen in einem gefärbten Lichte erscheint, und man glaubt, das dieses gefärbte Licht den schwachen Augen der Menge wohlthätig, das helle unverfälschte Licht dagegen nachtheilig sei, — in seinem wahren Lichte zu zeigen. Es wäre dieses gerade so absurd, als wenn man den Astronomen die Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne verbieten wollte, weil dem menschlichen Auge umgekehrt die Sonne sich um die Erde zu bewegen scheint. Die Wissenschaft hat nicht die Aufgabe, den Schein zu begründen, sondern zu zerstören, um die Wahrheit ans Licht zu bringen. Wessen Augen daher zu schwach sind, um die Dinge in unverfälschtem Lichte zu sehen, oder wer sie so nicht sehen will, um gewisser Vortheile nicht verlustig zu gehen, der verschliesse immerhin seine Augen; aber er verlange nur nicht, dass das reine, unverfälschte Licht nicht leuchte, weil er es nicht sehen will, und dass Alle die Augen vor ihm verschliessen, weil seine Augen zu schwach sind.

Die rein theoretische Betrachtungsweise der Dinge wird so lange immer mit den herrschenden praktischen Tendenzen in Conflict kommen und die Menschheit in eine esoterische und exoterische Hälfte spalten, als man nicht den Muth hat, den Resultaten der strengen, unbestochenen Wissenschaft das freie, öffentliche Wort zu gönnen, damit das Volk allmälich zu der Höhe der Wissenden herangebildet werde, und so die Praxis gefahrlos sich nach der fortgeschrittenen Theorie umbilden lasse.

Der allgemeine Kampf der Zeit in allen Gebieten zwischen dem Bestehenden, Herkömmlichen, Positiven, und dem Vernünftigen, Naturgemässen, Idealen, — ist ein Kampf zwischen Theorie und Praxis. Die Einen wollen die bestehende Praxis, das, was gewohntermaassen geschieht, zum Richter einsetzen über das, was geschehen soll, d. h. sie wollen die Idee der Realität unterwerfen. Das sind die Praktiker, die Realisten unserer Zeit. Die andere, entgegengesetzte und allein Recht habende Partei will umgekehrt die Idee, das, was sie auf theoretischem Wege als sein sollend erkannt hat, zum Richter machen über das, was ist, über die gewohnte Realität. Das sind die Theoretiker und Idealisten unserer Zeit.

Wollen wir nun auch gern eingestehen, dass Manche von den Letzteren, — Idealisten im schlechten Sinne des Wortes sind, in so fern sie blosse Hirngespinnste und Chimären, d. i. unrealisirbare, weil nicht aus gründlicher Kenntniss der wahren Natur der Dinge geschöpfte Ideale, nicht die den Dingen selbst inwohnenden Ideen oder Zwecke, zur Norm des Wirklichen machen wollen: so ist doch nichtsdestoweniger das wahre Verhältniss zwischen Idee und Realität dieses, dass letztere nach jener sich umzubilden hat, um ihr gemäss ein adäquater Ausdruck ihres vollkommenen Musterbildes zu werden, sollte dasselbe auch nicht in seiner ganzen Reinheit erreichbar sein.*) Daraus, dass Einzelne

*) Dass die unter Menschen nur approximative Erreichbarkeit der Idee, als des vollkommenen Musterbildes, die Gültigkeit derselben und die Berechtigung, der Maasstab des Wirklichen zu sein, nicht aufhebt, erkannte schon Platon sehr gut, indem er sich die Frage aufwarf, ob und wie sein Musterstaat (die Republik) verwirklicht werden könne, und diese Frage so beantwortete: Wenn wir gefunden haben, was die Gerechtigkeit ist, dann verlangen wir nicht, dass auch der gerechte

in ihrem unbesonnenen Reformationseifer Luftschlösser bauen, folgt noch nicht, dass jeder Plan zu einem neuen Gebäude ein Luftschloss, dass auch die der Sache selbst inwohnende Idee eine Chimäre ist.

So wie im einzelnen Individuum das Gewissen, diese rein theoretische Macht, in beständigem Kampf liegt mit den Trieben, diesen praktischen Tendenzen: so findet auch im grossen Ganzen der Geschichte beständig ein Kampf der Theorie, der Wissenschaft mit der bestehenden Praxis statt; denn es ist einmal das Loos jeder lebendigen Entwickelung, sich durch den Kampf der Gegensätze hindurch zu bewegen. Aber gerade dieses, dass Theorie und Praxis, Gewissen und natürlicher Trieb, nicht isolirt, jedes von beiden unbekümmert um das Andere, neben einander hergehen können, ohne dass eine innere Zerrissenheit im Einzelnen, wie im Ganzen eintritt, — ist ein hinlänglicher Beweis, dass der eine Theil über den anderen, nämlich die Idee über die Praxis zu herrschen bestimmt ist, so dass jedesmal die bestehende unvollkommene Praxis gemäss der zum Bewusstsein gekommenen reineren Idee sich zu reformiren hat, widrigenfalls es zu gewaltsamen Revolutionen kommt, wie sich dieses Phänomen jedes-

Mann in Nichts von ihr selbst verschieden, sondern in jeder Beziehung so sei, wie die Gerechtigkeit ist; sondern wir sind zufrieden, wenn er ihr so nahe wie möglich kommt und mehr, als die Anderen, von ihr hat. Wir halten den nicht für einen weniger guten Maler, der, nachdem er ein Musterbild von einem ganz schönen Menschen gemalt und das Gemälde mit allem Erforderlichen versehen hat, nicht zu beweisen vermag, dass es einen solchen Mann auch wirklich geben kann. Eben so wenig nun, folgert Platon, ist die Darstellung des Musterbildes eines guten Staates desswegen für weniger gut zu halten, wenn es sich nicht beweisen lässt, dass es möglich ist, einen Staat vollkommen so einzurichten, wie das Musterbild fordert. (De repub. V.) Und ähnlich, wie Platon von der Idee des Staates, sagt Kant von der Idee der Tugend: „Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich. Nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgebliche widerstreitende Erfahrung.“ (Kritik der reinen Vernunft. Ausg. v. Rosenkr. S. 255 f.)

mal in der Geschichte, sowohl auf dem religiösen, als auf dem politischen Gebiete wiederholt hat, so oft die naturgemässe, d. h. die der inneren Idee entsprechende Entwickelung, durch die Conservation des Alten, Herkömmlichen, retardirt worden ist.

Den Conservativen, die den jetzt lauter, als je, nach Freiheit rufenden Liberalen erwidern, das Volk sei noch nicht reif für die geforderte Freiheit, lässt sich nicht besser antworten, als mit folgenden Worten des grossen Kant: „Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (das in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif (z. B. die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif), und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muss). Ich habe Nichts dawider, dass die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von den Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, dass denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, im Staate, Hause und in der Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?“ Religion innerh. d. G. d. blossen Vern. S. 227.

Zu verwundern ist nur, dass Kant bei dieser freisinnigen Ansicht dennoch meinte, den Autoritätsglauben an vorgebliche Offenbarung aufrecht halten und nur unvermerkt, zum Besten der moralischen Volksbildung, die reine Vernunftreligion in jene

hineintragen zu müssen, als ob das Volk also dennoch nie zu der Freiheit gelangen könnte und sollte, die Vernunft offen und ehrlich als befugte Richterin über jede angebliche Offenbarung, nenne sich dieselbe immerhin göttlich, anzuerkennen. Das Volk soll, nach Kants Meinung, in den eben angeführten Stellen, zwar dazu geführt werden, nur die reine Vernunftreligion, den rein moralischen Religionsglauben sich anzueignen, aber es soll dabei immer noch in dem Wahne bleiben, dass dieser der übernatürlich geoffenbarte Glaube sei, und desshalb sollen die Dogmen zwar in reine Vernunftwahrheiten umgedeutet, aber es soll dem Volke von diesem frommen Betruge nichts bemerklich gemacht werden, da es vielmehr die aus der Vernunft geschöpften Wahrheiten so ansehen soll, als ob sie aus der Bibel geschöpft wären, weil es ja doch einmal zu schwach sei, die Vernunftwahrheit als solche anzuerkennen. „Nicht die Schriftgelahrtheit, und was man vermittelst ihrer aus der Bibel durch philologische Kenntnisse herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung sein können, das muss dem Vortrage ans Volk die Leitung geben, nämlich den Text nur (wenigstens hauptsächlich), als Veranlassung zum allein Sittenbessernden, was sich dabei denken lässt, zu behandeln, ohne, was die heiligen Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen.“ (Streit der Fakultäten, S. 527.)

Erhebt man denn aber das Volk zur vollen Freiheit, wenn man ihm zwar den Vernunftinhalt zu kosten gibt, aber die wahre Quelle, woraus er entspringt, verleugnet, indem man es in seiner Schwäche bestärkt, die Wahrheit nicht rein und allein, weil sie wahr, sondern weil sie geoffenbart ist und in der Bibel steht, anzuerkennen? Ist es nicht ein Widerspruch, den blossen Autoritätsglauben (der etwas nicht, weil es an und für sich wahr ist, sondern weil es aus dieser oder jener Quelle fliesst, für wahr hält) aufheben und an seine Stelle die Einsicht (die nur das vor dem inneren Richterspruch der Vernunft und des Gewissens Bestätigte anerkennt) einsetzen zu wollen — und dennoch mittelst jenes frommen Betruges das Volk in Autoritätsglauben zu erhalten und von der Freiheit der Einsicht auszuschliessen?

Ja, so ist es mit diesem Betruge bewandt, man will das Volk zum Standpunkt der Vernunft erheben und hat doch nicht den Muth, diese bei ihrem Namen zu nennen, indem man das Natürliche für übernatürlich erklärt, als müsste es sich seiner natürlichen Abkunft schämen, das menschlich Entsprungene göttlich geoffenbart nennt, als hörte die Wahrheit auf, Wahrheit zu sein, sobald ihr Ursprung aus dem menschlichen Geiste erkannt ist. Das nenne ich keine volle und ungeschmälerte Freiheit, keinen aufrichtigen und ehrlichen Vernunftglauben. Man muss den Muth haben, beim Sagen der Wahrheit zugleich auch ihre natürliche Abkunft aus dem menschlichen Geiste auszusagen, sollte sie auch nicht in der Bibel oder sollte in dieser vielleicht etwas ganz Anderes, Entgegengesetztes stehen; denn man muss dem Volke die Fähigkeit zutrauen und es für würdig halten, sich zu der reinen Anerkennung der Vernunftwahrheit als solcher, ohne alle Stützen äusserer Autorität, zu erheben.

Kinder, die das ihnen Heilsame und Nothwendige noch nicht aus Ueberzeugung und Einsicht befolgen können, bedürfen der väterlichen Autorität, und müssen etwas, auch ohne es einzusehen, als wahr annehmen, weil es der Vater sagt und müssen ihre Pflicht, auch ohne dazu geneigt zu sein, erfüllen, weil es der Vater befiehlt. Aber soll auch die Menschheit ewig auf dieser kindlichen Stufe stehen bleiben, soll sie sich nie von dem blossen Autoritätsglauben zur Ueberzeugung und Einsicht erheben? Ich will zugeben, dass zu einer gewissen Zeit das Volk noch nicht reif für diese Freiheit ist, aber sollen es nicht eben darum seine Lehrer reif dazu machen? Soll beständig ein Bruch zwischen den Wissenden und den bloss Gläubigen bleiben; soll die Menschheit für immer in eine esoterische und exoterische Hälfte zerfallen? Soll der wissenschaftlich gebildete Volkslehrer sich ewig dazu verurtheilt sehen, die Rolle, wo nicht eines Heuchlers, doch eines frommen Betrügers zu spielen? Wird nicht jeder edle Mann eine solche Rolle, obwohl in guter Absicht, dennoch mit Widerwillen übernehmen, weil es ihm als wahren Menschenfreunde darum zu thun sein muss, die unter ihm Stehenden zu gleicher Höhe mit sich zu erheben? Muss es für den edlen Seelsorger nicht ein beschämendes Gefühl sein, den ihm Anvertrauten eine geistliche Arznei reichen zu müssen, ohne dieselbe

bei ihrem wahren Namen nennen zu dürfen, weil jene sie, wie Kinder, nur unter einem erdichteten Namen nehmen wollen?

Die Vernunft ist nur dann erst wahrhaft anerkannt, wenn man sie als Vernunft, mit dem ausdrücklichen Bewusstsein, dass sie Vernunft ist, anerkennt. Was hilft es, einen aus der Vernunft geschöpften Inhalt mitzutheilen, wenn man ihn nur darum, weil er geoffenbart sei, annehmen heisst? Diess ist so gut, als ob man die Vernunft gar nicht anerkennete; denn man kann sie nur entweder ganz oder gar nicht anerkennen. Halbe Anerkennung ist hier so gut, wie gar keine. Soll also das Volk wirklich von der knechtischen Unterwerfung unter äussere Autorität emancipirt werden und allein der inneren Autorität der Vernunft und des Gewissens folgen lernen, — was jederzeit eine sicherere Garantie für den Wohlstand der menschlichen Gesellschaft sein wird, als der blinde Autoritätsglaube —: so müssen seine Lehrer es gewähren, die mitgetheilte Wahrheit nicht, weil sie übernatürlich geoffenbart ist, und in einem vom heiligen Geist, als der dritten Person der Gottheit, inspirirten Buche steht, sondern weil sie ganz natürlich aus des Menschen wahrem Wesen, der Vernunft und dem Gewissen, folgt und dem Menschen folglich zur Erreichung seiner wahren Bestimmung verhilft, anzunehmen und anzuerkennen.

Wahrlich, wenn in einem Staate die Gesetze nur darum respectirt werden, weil sie in den vom Regenten publicirten Gesetzbuche geschrieben sind: so ist der Gehorsam gegen dieselben sehr problematisch. Weit gewisser seiner Wohlfahrt kann der Staat sein, wenn die Gesetze in des Volkes Herz und Willen eingegraben sind. Und eben so, wie mit dem weltlichen Regiment, ist es auch mit dem Reiche Gottes bewandt; denn auch dieses blüht nur da, wo die Wahrheit in Vernunft und Gewissen eingeschrieben ist.

„Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt (wie das eine jede sein soll), sagt Kant, muss die Belehrung aus dem Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage selbst des unbelehrtesten Menschen entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter sein soll. Die damit verbundenen Zeugnisse der Schrift sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe

sein (denn deren bedarf die sittlich thätige Vernunft hierbei nicht, und das empirische Erkenntniss vermag es auch nicht), sondern bloss Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Fakta der heiligen Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen.“ (Streit der Fakultäten. S. 328.)

Aber, wenn solcherweise — was auch allein das richtige Verhältniss ist, — die Vernunftwahrheiten nicht von der Bibel, sondern umgekehrt die biblischen Wahrheiten von der Vernunft ihre Bestätigung erhalten sollen: wozu dann noch länger die *fraus pia*, die in die der Vernunft und Moral widersprechenden Bibelstellen einen vernünftigen und moralischen Sinn hineinträgt? Erfordert nicht vielmehr die Consequenz, solche Stellen offen und ehrlich preiszugeben? Ist nicht klar, dass, wenn man die Vernunft zum alleinigen Prinzipe der Wahrheit erhebt, man auch nur berechtigt ist, solche Stellen der Bibel, die, ohne dass man nöthig hat, ihnen einen anderen Sinn unterzulegen, als sie an sich haben, mit der Vernunft übereinstimmen, — als Zeugnisse anzuführen? Können denn auch andere Stellen, denen man das Zeugniss erst in den Mund legt, das sie für die aus der Vernunft entwickelte Wahrheit ablegen sollen, als wirkliche, ächte Zeugnisse gelten?

Fürwahr, wenn es die Aufgabe der Theologie nur wäre, in die Bibel jedesmal das herrschende Vernunftbewusstsein der Zeit hineinzutragen, so wäre das mühselige Geschäft der Kritik und Exegese, den authentischen, historischen Sinn jeder Stelle im Einzelnen und des Zusammenhanges im Ganzen zu ermitteln, völlig überflüssig. Die Heuchelei oder der fromme Betrug würde dabei nur immer vollkommener ausgebildet werden; denn je gewissenhafter und treuer der historische Sinn eruirt wird, desto grösser muss der Abstand zwischen dem ursprünglich in der Bibel sich aussprechenden Bewusstsein und dem Vernunftbewusstsein unserer Zeit erscheinen, desto grösser also auch der Betrug sein, der das letztere in das erstere hineinträgt, als ob die biblischen Schriftsteller vor 1800 Jahren schon auf derselben Stufe der Erkenntniss gestanden hätten, wie wir jetzt. Diess kann wahrlich nicht die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft sein, und Wissenschaft will sie doch einmal sein. Vielmehr muss die Theologie als Wissenschaft die Bibel, wie jedes andere

Buch, auslegen, seine Beschaffenheit aus den Bedingungen des Orts und der Zeit, wo und wann es entstanden ist, erklären, und das Wahre darin, das noch heute gilt und immer gelten wird, anerkennen, an dem Uebrigen aber den Fortschritt, den unser heutiges Bewusstsein darüber hinaus gemacht hat, offen und ehrlich darlegen. Die gewissenhafte Texteskritik des Neuen Testaments, die überall die ächte, ursprüngliche Lesart zu ermitteln sucht, ist nicht darum so wichtig, weil von dieser Richtigkeit die Wahrheit abhängt, als ob die richtige Lesart auch jedesmal einen wahren, vernünftigen Inhalt gewährte: sondern vielmehr, weil von dieser historischen Richtigkeit die Erkenntniss des Fortschritts, den wir im Wissen der Wahrheit gegen jene Zeit gemacht haben, abhängt. Denn sobald wir wissen, was die biblischen Schriftsteller wirklich selbst geschrieben haben, wissen wir auch, was sie gedacht haben, und können davon abnehmen, welchen Fortschritt die Menschheit im Erkennen gemacht hat. In jedem anderen Sinne wird das Lesen der Bibel zu einem verderblichen Buchstabengötzendienst, während das Lesen derselben in jenem historischen Interesse heilsam ist und der Sieg der Wahrheit über jeglichen, auch den von göttlicher Offenbarung sich ableitenden Irrthum desto herrlicher in's Licht stellt.

Es bleibt nach den Leistungen der gegenwärtigen biblischen Kritik den Theologen nur die Wahl unter folgenden drei Wegen:

1) Völlige Niederschlagung der Vernunft mit der Behauptung, dass der göttliche Inhalt und Zusammenhang der Bibel in allen Stücken über alle menschliche Vernunft und allen natürlichen Zusammenhang viel zu erhaben sei, als dass sich ihm die menschliche Vernunft nicht blindlings zu unterwerfen hätte, — das *Credo, quia absurdum est.*

2) Das Kant'sche Umdeuten der Bibel zu einem vernünftigen und moralischen Sinn, — die *fraus pia.*

3) Der gerade und ehrliche Weg der Wissenschaft, das Eingeständniss des ursprünglichen, authentischen Sinnes und Zusammenhanges der Bibel, so wie des Abstandes desselben an vielen Stellen von dem vernünftigen und moralischen Bewusstsein unserer Zeit.

Die schlechte Mitte dieser drei Standpunkte, die Kant'sche *fraus pia*, habe ich schon widerlegt. Von den beiden Extremen

aber unterliegt wohl keinem Zweifel mehr, zu welchem sich die Theologie, wenn sie noch auf den Namen Wissenschaft Anspruch machen will, zu wenden hat. Mögen immerhin die Gläubigen die erste, und die praktischen Geistlichen die zweite Stufe betreten, die wissenschaftliche Theologie hat nur auf der dritten Stufe ihre wahre Stellung. Denn die Wissenschaft hat die Dinge zu erkennen, wie sie an sich, objectiv betrachtet, sind; nicht, wie sie sich irgend welchem subjectiven Vorurtheil darstellen oder von irgend welchen praktischen Tendenzen aus dargestellt werden.

Dadurch, dass Kant, Fichte, Schelling und Hegel den Lessing'schen Satz: „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll," befolgt haben, hat sich die Philosophie der Offenbarung immer weiter von ihrer wissenschaftlichen Aufgabe entfernt, die historische Offenbarung als das zu erkennen, was sie an sich ist, gleich wie die Naturphilosophie die Natur aufzunehmen hat, wie sie an sich ist, nicht wie ihre Phänomene und Gesetze zu vorausgesetzten Gedanken oder etwaigen praktischen Zwecken passen.

Anmerkung. Das Wort Vernunft habe ich in dieser Kritik der Kant'schen Stellung zur Offenbarung ganz in dem von Kant angenommenen Sinne gebraucht, als Quelle der Wahrheit im menschlichen Geiste, im Gegensatz zur göttlich geoffenbarten Wahrheit. Denn es war mir hier nicht darum zu thun, den eigentlichen und wahren Sinn des Wortes Vernunft festzustellen, sondern nur die Kant'sche Bearbeitung des geoffenbarten Bibelglaubens durch die Vernunft als unwissenschaftlich, weil durch praktische Interessen bestimmt, darzustellen. Will man aber den wahren und eigentlichen Sinn des Wortes Vernunft kennen lernen und ein für alle Mal dem Missbrauch ein Ende machen, der mit dem Wort Vernunft schon so lange und so zum Nachtheil der Wissenschaft getrieben wird; so lese man, was Arthur Schopenhauer in seinem Werke: Die Welt als Wille und Vorstellung, und der angehängten Kritik der Kant'schen Philosophie über die wahre und eigentliche Bedeutung des Wortes Vernunft sagt, und bediene sich dieses Wortes von nun an nie in anderem, als dem dort angegebenen und festgestellten Sinne.

## 3. Lessings Ansicht von der Offenbarung.

Lessing betrachtet die verschiedenen auf einander folgenden positiven Religionen nur als eben so viele Unterrichts- und Erziehungsstufen, über die hinweg Gott als der *summus paedagogus* die Menschheit zu ihrem Ziele, der lauteren und reinen Vernunftreligion führt. „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlecht. Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann: eben so hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maass halten müssen. Das jüdische Volk, das so roh, so ungeschickt zu abgezogenen Gedanken war, was war es für einer moralischen Erziehung fähig? Keiner anderen, als die dem Alter der Kindheit entspricht, der Erziehung durch unmittelbar sinnliche Strafen und Belohnungen. Ihm auch schon Unsterblichkeit und künftiges Leben zu offenbaren, welchen seine Vernunft doch so wenig gewachsen war: was würde es bei Gott anders gewesen sein, als der Fehler des eiteln Pädagogen, der sein Kind lieber übereilen und mit ihm prahlen, als gründlich unterrichten will. Ein Elementarbuch für Kinder darf garwohl dieses oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst, die es vorträgt, mit Stillschweigen übergehen, von dem der Pädagog urtheilt, dass es den Fähigkeiten der Kinder, für die er schrieb, noch nicht angemessen sei. Aber es darf schlechterdings nichts enthalten, was den Kindern den Weg zu den zurückbehaltenen wichtigen Stücken versperre oder verlege. Vielmehr müssen ihnen alle Zugänge zu denselben sorgfältig offen gelassen werden: und sie nur von einem einzigen dieser Zugänge ableiten, oder verursachen, dass sie denselben später betreten, würde allein die Unvollständigkeit des Elementarbuchs zu einem wesentlichen Fehler desselben machen."

Also konnte, nach Lessing, zwar in den Schriften des alten Testaments, in diesen Elementarbüchern für das rohe und im Denken ungeübte israelitische Volk die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und künftigen Vergeltung gar wohl fehlen; aber enthalten durften sie schlechterdings nichts, was das Volk auf dem Wege zu dieser grossen Wahrheit auch nur verspätet hätte. Diess sei nun

auch, sagt er, mit dem alten Testamente nicht der Fall, denn es enthalte Vorübungen, Anspielungen und Fingerzeige auf jene Wahrheit. „Doch jedes Elementarbuch ist nur für ein gewisses Alter. Das ihm entwachsene Kind länger, als die Meinung gewesen, dabei zu verweilen, ist schädlich. Ein besserer Pädagog musste kommen und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reissen. — Christus kam. Das Menschengeschlecht war zu dem zweiten grossen Schritte der Erziehung reif, d. i. es war in der Ausübung seiner Vernunft so weit gekommen, dass es zu seinen moralischen Handlungen edlere, würdigere Bewegungsgründe bedurfte und brauchen konnte, als zeitliche Belohnung und Strafen waren, die es bisher geleitet hatten.“ Das Kind ward Knabe. Die neutestamentlichen Schriften gaben das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht ab. In der Kindheit des Menschengeschlechts war die Lehre von der Einheit Gottes geoffenbart worden, in dem Knabenalter die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. „So wie wir aber zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr das alte Testament entbehren können; so wie wir allmälig, zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, auch des neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren anderen ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?“ Lessing versucht dieses an den Dogmen von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde, von der Genugthuung des Sohnes zu zeigen, und kommt endlich zu dem Resultate: „Als die geoffenbarten Wahrheiten geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen: so würden sie nie rechnen lernen, und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen. Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischer Wahrheit, wenn man will, es so misslich aussieht, gleichwohl auf nähere und bes-

sere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unseren Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können? Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? — Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! — Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Die schmeichelnden Aussichten, die man dem Jüngling eröffnet; die Ehre, der Wohlstand, die man ihm vorspiegelt: was sind sie mehr als Mittel, ihn zum Manne zu erziehen, der auch dann, wenn diese Aussichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend sei. Darauf zweckte die menschliche Erziehung ab: und die göttliche reichte dahin nicht? Was der Kunst mit dem Einzelnen gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Lästerung! Lästerung! Nein; sie wird kommen, sie wird gewiss kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer besseren Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nöthig haben wird. Da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem bloss heften und stärken sollten, die inneren besseren Belohnungen desselben zu erkennen. Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird.“ Die Schwärmerei von einem dreifachen Alter der Welt und also einer noch zu erwartenden dritten Weltzeit, sagt Lessing endlich, ist keine so leere Grille. Nur darin irrten die Schwärmer, dass sie den Anbruch derselben so nahe verkündigten, dass sie die kaum der Kindheit entwachsenen, ohne Aufklärung, ohne Vorbereitung, mit Eins zu Männern machen zu können glaubten.“

Diess ist die Ansicht Lessings von der Offenbarung. Sie ist der Kant'schen darin ähnlich, dass sie, wie diese, die Offenbarung im Verhältniss zu der reinen Vernunftreligion nur als eine untergeordnete Stufe betrachtet, nur mit dem Unterschiede, dass Kant die Offenbarung noch immer als Vehikel, als Trägerin der reinen Vernunftreligion (insofern man nämlich diese hineinträgt) festgehalten wissen will, Lesssing dagegen die Zeit eines neuen

ewigen Evangeliums in Aussicht stellt, wo der Offenbarungsglaube überflüssig geworden sein wird, weil alsdann der durch ihn erzogene Knabe und Jüngling zum Mann herangereift ist und auf eigenen Füssen zu stehen gelernt hat.

Das Wahre an dieser Ansicht ist die Einsicht, dass die Offenbarung, weit entfernt, über aller Vernunft zu sein, vielmehr unter der Vernunft ist, bestimmt, als Durchgangsstufe zu der reinen Vernunftreligion hinzuführen. Die Offenbarung ist nach Lessing Zuchtmeister auf die Vernunft (παιδαγωγος εἰς λογον), und diess ist, obgleich Lessings Erziehung des Menschengeschlechts schon 1780, Kant's Relig. innerhalb d. Gr. d. b. Vern. aber 1793, und der Streit der Facultäten 1798 erschien, dennoch ein Fortschritt, den Lessing über Kant hinausgemacht hat. Unwahr ist nur die äusserliche Form, in der er sich diese immanente Entwickelung des Menschengeschlechts vom Offenbarungsglauben überhaupt an durch verschiedene Stufen dieses Glaubens hindurch bis zur reinen Vernunftreligion, — als transscendente Erziehung durch einen persönlichen Gott vorstellt, gleichsam als sei dieser Gott der *summus paedagogus* der Menschheit, der sich zu der Fassungskraft seiner Schüler herunterlässt, ihnen die ihrer jedesmaligen Capacität angemessenen Elementarbücher in die Hand gibt, und wenn sie reifer sind, sie mit dem *testimonium maturitatis* in eine höhere Klasse versetzt.

Dass die Völker ihre religiösen Vorstellungen, die das Erzeugniss ihres eigenen Inneren sind, und sich daher ganz natürlich psychologisch erklären lassen, für übernatürliche göttliche Offenbarungen halten, diesen Offenbarungsglauben an sich erklärt Lessing nicht als psychologisch nothwendig, wie den besonderen Inhalt der verschiedenen Offenbarungen selbst; sondern er sagt nur: „dass jedes Volk sein Buch eine Zeit lang für das *non plus ultra* seiner Erkenntniss halten müsse; denn dafür müsse auch der Knabe sein Elementarbuch für's Erste ansehen, damit die Ungeduld, nur fertig zu werden, ihn nicht zu Dingen fortreisst, zu welchen er noch keinen Grund gelegt hat."

# XL.

# Wesen, Geschichte und Kritik der Religion.

Von

K. Th. Bayrhoffer.

## Zweiter Theil.

## Die geschichtliche Realität der Religion.

(Vrgl. das dritte Heft dieses Jahrgangs S. 563 — 579.)

In dem ersten Theil dieser Abhandlung ist die Religion aus dem Menschen genetisch begriffen worden. Sie existirt in dem menschlichen Geiste, weil derselbe

1) sich bedingt weiss durch eine objective Grundlage;
2) weil er sich selbst mit dieser Grundlage in der unendlichen Einheit oder Idealität des Wesens weiss;
3) weil er diese unendliche Einheit des Wesens als seinen eigenen Grund, daher als Persönlichkeit sich gegenüberstellt, wodurch sich die göttliche Welt in der Vorstellung des Menschen erzeugt.

Das Wirkliche, welches der Religion zu Grunde liegt, ist das Gesetztsein des Menschen in dem Einen und unendlichen Ganzen, welches freilich die Ausgleichung und Vermittlung aller Gegensätze, auch namentlich des Gegensatzes der Objectivität und Subjectivität, der Nothwendigkeit und Freiheit ist. Dass aber diese immanente Einheit und also Idealität des Unterschiedenen, welche sich z. B. in der universellen Schwere, der Cohäsion, der geschlossenen Totalität des Krystalls, dem chemischen Prozesse, der organischen Produktion, dem Erkennen, der Selbstbestimmung und That des Menschen kundgibt, aus dem Prozesse des Lebens zugleich herausgesetzt, und als für sich seiendes Wesen projicirt und personificirt wird: das ist das Scheinen des Wesens in der menschlichen Phantasie und die Geburtsstätte der Religion als solcher. Die letztere ist daher ganz

aus dem Selbstbewustsein zu begreifen. Denn dieses ist Insichscheinen des Wesens, in welchem die Einheit zugleich und der Unterschied des Ich und der Nothwendigkeit, der Reflexion in sich und in Anderes enthalten ist. Insofern nun das Ich in seinem Grunde, dem Anderen sich selbst setzt, sich selbst begreift, wie es denn muss, aber noch nicht zu dem wahren Begriffe gelangt ist, dass es selbst die Reflexion des Wesens zur Persönlichkeit ist: so steht es nothwendig noch in dem Elemente der Differenz, und setzt seinen Grund als sein Anderes, welches doch es selbst, aber als Ansich oder als absoluter Grund ist. Das ist die Erscheinung der Religion, ein Schein des Begriffes, welchen derselbe weiterhin auflöst (s. Theil 3).

Es hat sich ferner ergeben, dass die Religion concret nur existirt als ein Kreis der Menschheit, als die Vorstellung ganzer Völker und Zeiten. Es sollen nun in diesem zweiten Theile die besondern Religionsformen dargelegt werden, welche sich in unserer Menschheit entwickelt haben, insofern dieselbe in besondere Völker und Perioden zerfällt.

Die gründliche, philosophische Betrachtung dieser Formen kann nicht eine bloss empirische Darstellung nach ethnographischen und historischen Momenten sein, sondern muss in denselben die rohere oder intelligentere Realität des Wesens der Religion nachweisen, und sie nach diesem Prinzip classificiren, wie dieses denn schon von Hegel geschehen ist. So erscheinen die besonderen Religionen als Entwickelungsstufen der religiösen Vorstellung. Da nun das Wesen der Religion in der Erfassung des bedingenden unendlichen All-Einen in der Form der Persönlichkeit besteht, so wird eine Religion in dem Grade eine niedere oder unvollkommenere sein, in welchem dieselbe die Einheit, Unendlichkeit und Persönlichkeit Gottes noch mit der Negation d. h. der Einzelheit, Endlichkeit und Unpersönlichkeit behaftet sein lässt, also inwiefern Gott in ihr noch mehr verborgen und verhüllt, dennoch aber schon in ihr ist. Oder wie die Intelligenz zunächst in die Natur versenkt ist, und aus ihr in sich zurückkehrt, so wird der Gott als das Abbild des Menschen auf verschiedenen Stufen von der sinnlichen Einzelheit bis zu der geistigen Allgemeinheit erscheinen.

Die Darstellung hat nun mit denjenigen Formen der Religion zu beginnen, in welchen das Wesen der Religion am unvollkommensten dargestellt ist, und mit jenen zu schliessen, in welchen es seine Vollendung erreicht hat. Denn sie soll die verschiedene Entwickelung des Wesens der Religion in den Kreisen der Menschheit darlegen. Entwickelung heisst aber nichts anderes als: das noch Verhüllte, nur an sich Seiende, daher in der Wirklichkeit noch in seine Voraussetzung Versenkte, mithin an ihm selbst Unvollkommene, zu enthüllen, zum Fürsichsein, zur Vollkommenheit zu erheben. So erhebt sich das Selbstbewusstsein, die Vernunft aus der Empfindung und sinnlichen Anschauung in dem einzelnen Menschen; das Ansich ist die nothwendige Voraussetzung des Reflectirten. Und indem die Menschheit einen Kreis von Völkern darstellt, welche vermöge ihres ursprünglichen Genius sich je zu einer bestimmten Höhe der Reflexion erheben: so sind die Entwickelungsstufen der religiösen Vorstellung in besonderen Völkern und bestimmten Zeiten verkörpert oder als totale Erscheinung festgehalten, welche dann freilich zugleich in bestimmter empirischer Individualität, in der unwesentlichen Eigenthümlichkeit der Localität u. drgl. auftritt. Eine Stufe aber, welche für ein tiefer stehendes Volk bleibende Lebensform ist, erscheint bei einem höher stehenden nur als Uebergangsmoment, und zeigt hier schon in ihrem Bestehen den Schein und Trieb des Höheren.

Es mögen diese Andeutungen genügen. Eine gründliche Entwickelung aller hierher gehörigen Momente kann nur in einer Philosophie der Geschichte der Menschheit stattfinden, in welcher die geologisch-anthropologische Grundlage vollständig darzulegen, und von ihr aus die Totalität eines jeden Volksgeistes zu entwickeln ist, in welcher die jedesmalige religiöse Bestimmtheit ein Moment bildet.

Uebrigens können wir uns hier aller weiteren Reflexionen und einleitenden Betrachtungen entschlagen, da die Erhebung der besonderen Religionen über einander die stete Vermittelung des Vorausgesetzten und Voraussetzenden an ihr selbst in innerer und äusserer Nothwendigkeit enthalten muss.

Anmerkung. Das hier angedeutete Prinzip der Entwickelung, die Rückkehr des Geistes aus der sinnlichen Einzelheit zu der Allgemeinheit, aus der Natur zu sich selbst, ist auch von

Hegel und Noack als das wahrhafte anerkannt, und überhaupt allgemein in die Wissenschaft aufgenommen worden. Dasselbe ist auch so ganz in dem Wesen der menschlichen Entwickelung begründet, und mit der thatsächlichen Geschichte der Menschheit identisch, dass es nur noch von hohlen Phantasien aus verkehrt werden kann. Eine solche Phantasie ist die von Schelling und Anhängern desselben aufgebrachte, welche eine Urreligion als ein vorgeschichtliches Einssein des Menschen mit Gott in ungetrübter heiliger Anschauung setzt, die vorchristlichen Religionen als Abfälle und Rückkehr zu jener Einheit, und das Christenthum als die bewusste Wiederherstellung derselben begreift. Eine solche Vorstellung ist selbst eine mythologische Projection des schon zu einem höheren intelligenteren Anschauen gelangten Bewusstseins, ähnlich den Vorstellungen von einem goldnen Zeitalter, Paradiese u. dgl. bei Griechen, Juden und anderen Völkern.

Wenn aber überhaupt eine Philosophie der Religion, anstatt letztere aus dem Wesen des Menschen zu entwickeln, von der Voraussetzung einer transscendenten absoluten Persönlichkeit ausgeht, mithin selbst in der Religion befangen erscheint, so muss nothwendig die ganze wissenschaftliche Auffassung mythologisch verkehrt werden, wie wir dieses denn auf grossartige Weise in den neueren phantastisch-scholastischen Speculationen Schelling's sehen.

Richtig ist es freilich, dass das Wesen der Religion, das Gefühl der Abhängigkeit und Selbstständigkeit im Unendlichen sich durch alle Religionen hinzieht, weil sie ja sonst keine solchen mehr sein würden. Allein die Gestalt, welche dieses Wesen in seiner unmittelbarsten, kindlichen Erscheinung annimmt, ist nothwendig die roheste und äusserlichste.

Dieses letztere wird jedoch auch von Anderen geleugnet, welche desshalb namentlich Hegel angreifen, weil derselbe mit der Religion der Zauberei und des Fetischismus beginne. Solche Religionen seien nur Ausartungen des menschlichen Wesens, wie der Stand der sogenannten wilden Völker nur aus einer Verwilderung des Menschen zu begreifen sei. Solche Annahmen sind aber ebenfalls blosse Projectionen eines gegenwärtigen intelligenteren Bewusstseins in die Urzeit des Menschengeschlechts, in ähnlicher Weise, wie man etwa sagt, die Ideen Gottes, der Sittlichkeit u. s. w. seien dem Menschen angeboren. Die wirkliche wissenschaftliche Auffassung hingegen weiss, dass der Mensch in seiner ersten Erscheinung sinnliche Individualität ist, und desshalb selbst die Religion in dieser Gestalt auftreten muss. Die Anschauung der Welt als eines Allgemeinen, Unendlichen ist nicht die des Menschen in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit. In dieser herrscht vielmehr die Einzelheit, das sinnliche Dieses vor, an welchem sich das unbestimmte Gefühl des Unendlichen

befestigt. Wohl aber ist es wahr, dass z. B. die centralen kaukasischen Stämme, welche gleichfalls von der sinnlichen Unmittelbarkeit ausgehen mussten, dieselbe, als eine Uebergangsstufe, schon in idealerer Weise darstellten, als etwa die Neger. Aber auch sie standen zuerst auf der Stufe fetischartiger Anschauung der Gestirne, der Steine, Thiere u. s. w., welche sich erst weiterhin zu einem System des Göttlichen in der Naturanschauung erhob.

## I. Die Religion der substantiellen Einzelheit oder als Zauberei und Fetischismus — die Religion der sogenannten Wilden.

In ihrer ersten Unmittelbarkeit ist die Intelligenz des Menschen sinnliche und begierdevolle Einzelheit. Das auch in ihr schon gesetzte Bewusstsein des Bedingtseins in dem Einen und Unendlichen, und der Trieb der Personification treten daher hier in dieser rohen Unmittelbarkeit hervor und haben wesentlich die Richtung, die Objectivität mit der Begierde des Subjects zu vermitteln. So wird das Göttliche als unbestimmte, zauberhafte Macht der Subjectivität in der Natur gefühlt, und tritt nach der subjectiven Seite in dem Zauberer, d. h. der in dem Menschen angeschauten, gegen dessen gewöhnlichen prosaischen Zustand ekstatischer Einheit mit dem Göttlichen, d. h. dem allgemeinen Willen und der allgemeinen Macht; nach der objectiven Seite in dem Fetisch, d. h. einem als allgemeine Macht angeschauten rohen, nur vorgefundenen, natürlichen Objecte (vom Stern und Stein bis zum Thier und Menschen, namentlich auch dem fratzenhaften Menschenbilde) auf, an welchem sich für dieses sinnliche Anschauen der das Subject mit der Objectivität vermittelnde Geist des All befestigt, so dass die unbestimmte Unendlichkeit und die vorgefundene Einzelheit des Bildes vermittelungslos zusammengehen, ohne dass das Wesen in sich selbst entwickelt und das Bild die Erscheinung dieser Entwickelung wäre. Wohl aber ist die Anregung zum Fetisch zugleich etwas Bedeutsames, Wirksames, Aussergewöhnliches, welches für die Phantasie in dem Ding liegt. Dass sich dabei zugleich die in der Phantasie des Menschen aufgenommenen Naturerscheinungen, Todten und dergleichen zu Gespenstern projiciren, versteht sich hier von selbst.

**Erläuterung.** Auf diesem Standpunkte ist schon das Bewusstsein der Unterscheidung, wie Einheit des Menschen von und mit dem unendlichen Grunde, welche die allgemeine Macht ist, vorhanden. Das in die sinnliche Einzelheit versenkte Anschauen fixirt jedoch diese Macht nur in dem einzelnen Subject, dem Zauberer (der unmittelbarsten Gestalt des Priesters, des Vermittlers mit der Gottheit) und in dem einzelnen Object, dem Fetisch (der unmittelbarsten Gestalt des vorgestellten Gottes). Die Genesis ist hier einfach diese: Der Mensch, erregt durch die Naturmacht und seine Begierde, spannt sich gegen die Ojectivität, unterscheidet sich von der Unendlichkeit und setzt sein Selbst mit ihr in Eins, macht sich zum Willen des Ganzen, welcher die Natur in seiner Gewalt hat. Da sich also die Begierde ebensosehr unterscheidet von der allgemeinen Macht, oder diese zugleich als das Andere ihrer selbst weiss, so befestigt sie diese Unterscheidung in dem Gegenüberstellen des Gottes in einer objectiven Anschauung, dem Fetisch, dem Gott als roher sinnlicher Individualität, und der Zauberer vermittelt sich durch diesen Gott, wie die anderen Subjecte durch ihn vermittelt sind. So haben wir hier die Momente aller Religion in rohester Weise: den von dem Menschen gegenübergestellten Gott und die Einigung mit demselben. In letzterer, der ekstatischen Bewegung des Zauberers, ist auch Gebet und Opfer in rohester Weise eingeschlossen.

Die Religion der Zauberei und des Fetischismus können nicht als besondere Formen festgehalten werden. Denn Zauberer und Fetisch bilden nur die beiden Seiten desselben Standpunkts; der Zauberer ist der subjective Fetisch, der Fetisch ist der objective Zauberer. Man kann nun in der That sagen, dass alle Religionen nur der entwickelte und idealisirte Fetischismus seien. Da jedoch letzterer als specifische Bezeichnung der ersten sinnlichen Einzelheit der religiösen Vorstellung besteht, so tritt er als eine Stufe der Religion anderen Stufen gegenüber, welche aber allerdings ihn als Rudiment in sich tragen, so wie er die höheren Formen andeutet. Das Charakteristische dieser ersten Stufe ist aber die Anschauung des Gottes und des Mittlers in roher sinnlicher Individualität in einem vorgefundenen Diesen; der Fetisch ist der Gott und Christus des Wilden, wie die Reliquie der Fetisch des Christen.

Zugleich ist mit diesem Standpunkt das Gespensterwesen Eins. Dasselbe ist nichts Anderes, als die Aufnahme der Naturerscheinung in die Phantasie, und das Entlassen derselben in unbestimmter, trüber Personification. Der Pan der Griechen u. s. w. ist bei dem Wilden — Gespenst.

Auf diesem religiösen Standpunkte stehen die Indianer Amerika's, die Papu in Australien, die Buschmänner in

Südafrika, die Neger, die Polarmenschen mit ihren Schamanen, also die amerikanische, die äthiopische und der kümmerlichste Theil der mongolischen Raçe. Unter ihnen ist der Fortschritt darin zu erkennen, dass sich einestheils der Fetisch mehr und mehr zu einer objectiven Totalität, einem Bild mit Wohnung und Priestern gestaltet, wie dieses bei den Negern der Fall ist; und dass anderntheils die göttliche Macht des All nicht mehr bloss als unbestimmte Zaubermacht, sondern als der sich in Welt- und Menschenschöpfung darstellende Geist, obwohl kindlich-phantastisch, angeschaut wird, wie dieses bei den nordamerikanischen Indianern und den Polarvölkern hauptsächlich der Fall ist.

## II. Die Religion der substantiellen Besonderheit oder der schematisirten Naturmomente — die chinesische Religion.

Der Fetischismus ist der Widerspruch eines sinnlich Einzelnen, welches für die Vorstellung die allgemeine Macht ist. Nun ist aber das Einzelne ein Verschwindendes, Beschränktes, ein nicht Allgemeines, und diese seine Natur kommt innerhalb des Fetischismus darin zur Erscheinung, dass der Fetisch ein unendlich mannigfaltiger, ein wechselnder, ein anderer und anderer ist, auch von dem Menschen selbst gesetzt und abgeschafft wird, — das immer aufgehobene und wiederkehrende Dieses. Dieser Widerspruch hebt sich zunächst darin auf, dass zwar der Mensch noch von der Anschauung des Besonderen ausgeht, aber dasselbe zur Totalität ergänzt. So wird das Göttliche nur gewusst als ein Schema, ein äusserliches System des Besonderen. Die Religion ist Naturschematismus, chinesische Religion. Es werden hier mithin die Naturformen: Himmel und Erde, Wasser, Luft, Feuer, Steine, Berge, Gegenden, Menschen u. s. w. schematisirt, als sich ergänzende Bestimmungen des Wesens zusammengestellt, in ihrer Besonderheit personificirt oder in subjective Innerlichkeit verwandelt, in Idolen wieder objectivirt, und so von dem Bewusstsein als die göttlichen Mächte gegenüber gestellt. Insofern aber diese Subjecte nur abstract oder formell die Bedeutung der als Geist gesetzten natürlichen Qualitäten haben, ohne dass sie in sich selbst als Geist entwickelt sind, so erscheinen sie der Vorstellung als Naturgenien (Feuergeist, Luftgeist,

Ortsgeist u. s. w.) unter der allgemeinen Einheit, welche in Himmel und Erde ihre ergänzenden Grundhälften hat. Fetischartig und zauberhaft aber sind diese Idole und Genien noch, weil sie das besondere Allgemeine der Natur in unbestimmter gespenstischer Anschauung sind, und daher ihre besondere Sphäre in gesetzloser phantastischer Weise durch sie vermittelt wird. Dabei bestehen dann ebenso Priester der Genien, Bonzen u. s. w.

Erläuterung. Die sinnliche Phantasie des Wilden ist in dem Chinesen zur verständigen, schematisirenden Anschauung geworden. So in den Figurationen des Fohi, dem ganzen Thun und Treiben des Chinesen. Das geistige Produciren dieses Volks ist das stete Sichverlieren in das Aeusserliche, Formelle, und die Seele des Seins bleibt daher eine ebenso geistlose, gespensterhafte Innerlichkeit.

## III. Die Religion der substantiellen Allgemeinheit.

### a) Die abstracte Allgemeinheit der Substanz und die Phantastik. Indische Religion.

Das Bewusstsein ist das einfache Wesen, welches die Unterschiede des Anschauens, in die dasselbe zunächst zerfällt, dann ebenso ideell setzt oder in die Einheit des Wesens zurücknimmt. So geht dasselbe aus der an sich seienden Einheit des Naturschematismus in die für sich seiende Einheit des Anschauens mit sich selbst zusammen, und erfasst das Göttliche, Unendliche in gleicher Weise als das ungetrübte identische Wesen des All, in welchem das Besondere als reine Form oder unselbstständiger Schein aufgelöst ist. Das Absolute aber, als diese erste abstracte Einheit des Anschauens, hat doch die Erscheinung, das bunte Spiel des Daseins in seinem eigenen Schoosse. Dasselbe bricht daher aus ihm hervor, erscheint aber, dem einfachen Wesen gegenüber, als eine entlassene phantastische Welt, so dass die Vorstellung in die Anschauung des Einen und des Vielen zerfällt, daher das Bewusstsein ein träumerisches, und die Welt eine Traumwelt der Phantasie ist. Daher wird das Mannigfaltige nicht als Gesetz des Wesens gewusst, sondern, insofern alles Besondere wieder in die Einheit aufgehoben wird, erhält dasselbe nur in steter Wiederholung den Namen der Einen Substanz. So tritt nun der beschränkten, schematischen Vorstellung

China's die zerfliessende, maasslose, ins Eine nnd Unendliche strebende Phantasie Indiens entgegen, in welcher die absolute Einheit des Naturlebens und ihre entlassene Besonderheit religiös angeschaut wird. Die Religion des natürlichen Schematismus ist verwandelt in die des abstracten natürlichen Idealismus. Das lautere Wesen, das unbewegte Subject, das in sich ruhende Eine, die ewige Tiefe der Schöpfung ist der tempellose Brahma. In ihm bricht aber, wie eine fremde, negative Macht, ein Trieb der Entäusserung und ein Spiel des Gestaltens, damit die Welt hervor. Die in ihr sich darstellenden Momente des Bestehens und der Umwandlung des Besonderen, welche, als in Brahma enthalten, selbst göttliche Bedeutung haben, sind die in eigenen Tempeln verehrten Gottheiten Wischnu und Schiwa, welche mit Brahma die heilige Dreiheit bilden und ein weibliches Gegenbild haben. Die vielgestaltige und wunderbare Erscheinung, Incarnation und Menschwerdung besonders des Wischnu, der Lingam-Stier- und Affendienst, sämmtlich auf die zeugende Naturkraft sich beziehend, sind die weiteren Entfaltungen des Standpunkts. Die religiöse Spitze liegt in dem Zurücknehmen der Erscheinung in das einfache Anschauen, in Brahm; daher auch der Kultus, wie er einerseits in sinnliche Ausgelassenheit zerfällt, so andererseits Negation der individuellen Besonderheit durch Contemplation, Entsagung, Büssung und Abtödtung ist. Diese Rückkehr in das Wesen ist objectiv, als perennirende Anschauung gesetzt in der Priesterkaste der Brahmanen, und wird ebenso auch von einzelnen anderen Individuen dargestellt. Die Buddhalehre und der Lamaismus (Religion des Buddha, Foe, Gautama, der Lamen, in Indien, Tibet, China, Japan, Ceylon u. s. w.) sind die Vollendung des Standpunkts, die völlige Auflösung der Besonderheit in das Nichts, die reine Kraft der Abstraction und die reine Ruhe des Insichseins, in welche die zerfallene, unruhig treibende Welt zurückkehrt.

Anmerkung. Wenn Noack in seinem Werk: die speculative Religionswissenschaft, 1847, (vgl. mit seiner Mythologlie und Offenbarung. I, S. 211 fl.) auf Entwickelungsstufen der indischen Religion eingeht, so hat dieses zwar seine Wahrheit; doch setze ich hier, wo es mir nur darauf ankommt, die Gestalten in der Vollendung ihres Prinzips darzulegen, dergleichen historische Bestimmungen voraus, wie ich auch die

mannigfaltigen Reflexionssysteme des indischen Religionskreises übergehe. Meine Absicht in dieser Darstellung ist, zu zeigen, wie die Religion in den besonderen Völkern und Epochen der Menschheit von ihrem Versenktsein in die sinnliche Vereinzelung sich immer weiter zunächst zu dem natürlichen, endlich zu dem geistigen Idealismus erhebt, und so in der Religion des absoluten Geistes endigt. Es werden daher die besonderen Religionen sofort als in sich vollendete, entwickelte Stufen gefasst, und wird die Genesis jeder einzelnen besonderen historischen Forschungen überlassen. Auch setze ich überhaupt das empirische Material aus den bekannten Werken voraus.

b) Die Bewegung der Substanz durch den Gegensatz — ägyptische Religion.

Die abstracte Einheit der indischen Anschauung, welche das Negative aus sich herausfallen lässt, nimmt weiterhin dasselbe in sich auf, und wird hierdurch Vermittelung. So geht die concretere Naturanschauung Gottes hervor, das Wissen des Kreises oder Kreislaufs der Substanz. Das Unendliche als diese Bewegung zum Anderen und Insichzurückgehen, ist die Religion des ägyptischen Geistes. Die Vorstellung des Kreises der Substanz erscheint als ein Ausgehen von der besonderen Anschauung der Naturprocesse, durch deren Vergleichung, Symbolisiren, sich die Vorstellung des Allgemeinen bildet, welches als göttliche Geschichte aufgefasst wird. Die sinnlich einzelne Anschauung, die schematisirende Vorstellung, die träumende Phantasie der vorigen Stufen ist zur verständigen Symbolik des Naturlebens geworden. Das Centrum der ägyptischen Religion sind die Vorstellungen von Osiris, nebst Isis, in dem Verhältnisse zu Typhon, deren Kultus durch ganz Aegypten verbreitet war. Osiris wird vorgestellt als der durch Typhon getödtete, und aus seinem Tode zu dem Leben, in welchem die Unmittelbarkeit aufgehoben ist, zurückkehrende Gott. In dieser Geschichte ist das Wesen der Natur als Rückkehr der Substanz aus ihrer Negation zu sich selbst symbolisirt, wie dasselbe sich darstellt in dem natürlichen Kreislaufe der Fruchtbarkeit Aegyptens (Kultur und Wachsthum aus Gluth und Dürre zurückkehrend), in der täglichen und jährlichen Bewegung der Sonne und des Nils, in dem Versenken der Saat in die Erde und Wiederhervorgehen derselben zu dem Lichte, endlich in dem Uebergange des Lebens und Todes. Diese Momente

haben dann weiterhin auch geistige Bedeutung, als die staatliche Ordnung und Gerechtigkeit, welche sich aus dem Chaos der Leidenschaft und Ungerechtigkeit erhebt. Daran schliesst sich eine weitere reiche Symbolik, in dem Thier- und dem Todtendienst, dem Amenthes und unterirdischen Osiris, wie überhaupt eine Reihe von Göttern als personificirten Naturkräften an. In der Verbindung der menschlichen und thierischen Formen ist der Zusammenhang des Menschen mit dem lebendigen, instinctiven Grunde als in einer geheimnissvollen Mitte dargestellt — das Wurzeln in der instinctiven Weisheit und die Erhebung aus derselben."

c) Die Reflexion in sich der Substanz gegen ihren Gegensatz — persische Religion.

"Die beiden Momente als die Gegensätze des Universallebens, das positive und negative, welche in der ägyptischen Vorstellung aus dem jedesmaligen Verluste ihrer selbst in ihrem Gegentheil wieder hervorgehen, erheben sich zu freiem Fürsichsein, und damit dem gegenständlichen Kampfe in der persischen Religion. Die eine Seite ist die reine Idealität des Naturlebens, die unendliche Reflexion, in welcher das Besondere, das Negative aufgehoben ist zu sich selbst gleicher Manifestation, dem identischen Scheinen in sich. Das ist die Anschauung des Lichts als des Positiven und Guten, des Nützlichen, Leben und Segen Spendenden. Die andere Seite ist die dunkle, finstere Besonderheit, das unaufgeschlossene Fürsichsein des Einzelnen, welches in verderblicher Kraft dem Allgemeinen gegenübersteht, und durch Kampf und Sieg endlich in das Lichtwesen zurück geführt wird, so dass dann nur ein unendliches Lichtreich, eine Welt des Guten besteht. Das religiös angeschaute, personificirte Lichtwesen ist Ormuzd, der grosse belebende Schöpfer, concret die Sonne mit den Planeten (Amschaspand), Sternen (Jzed) und einzelnen Lichtgenien (Ferver's), den verklärten Abbildern der realen Wesen. Ormuzd kämpft mit Ahriman, dem Zornigen, Finsteren, und seinen Dew's oder bösen Genien, welche in giftigen Pflanzen, Ungeziefer, Wasserthieren, Sturm, Faulheit und Bosheit der Menschen dem Lichtreich entgegentreten, und von ihm bekämpft werden. So besteht denn auch das religiöse Verhalten des Menschen,

**welcher sein Wesen, das Gute, in der Vorstellung des personificirten Lichtes sich als objective Anschauung gegenüberstellt und sich als Einzelheit auf diese seine unendliche Allgemeinheit bezieht, in seiner Reinheit, in der Verehrung des Lichts und der Offenbarung desselben in guten und nützlichen Werken und stetem Kampf mit den verderblichen Mächten der Finsterniss.**

Erläuterung. Dieser Standpunkt unterscheidet sich von dem Indischen und Aegyptischen wesentlich durch Folgendes. Licht ist Brahma nicht als ruhiges Insichsein des Naturlebens, sondern als Manifestiren, als Offenbarung, Idealität des Besonderen, so dass in das Allgemeine selbst das Besondere aufgenommen ist, und dessen sich auf sich beziehendes Leben, nicht dessen phantastisches Aussersichsein darstellt. So ist das Licht, das Gute wesentlich ein Lichtreich, eine Welt des Guten, in welcher alles Besondere ist, und doch ideell ist. Ihm gegenüber ist der Taumel, das Zerfallene, Feindselige nur gesetzt als das Böse. Das Allgemeine, Brahma, in Indien ist selbst ein Abstractes und Besonderes, daher ein Brahmine, ein Jogi, ein Lama angeschaut in ihrem sich selbst gleichen Fürsichsein. Jetzt hingegen ist dasselbe als Idealismus des Besonderen gesetzt, wesshalb sich alle Subjecte, alle Einzelnen auf das objective Allgemeine, nicht auf ihre subjective Einheit mit sich beziehen. So ist denn auch das Charakteristische, das eigentlich Centrale des Indiers die Beschaulichkeit, die theoretische und praktische Abstraction, das des Persers die Thätigkeit, das sich offenbarende und gliedernde Leben. — Auch in Aegypten ist nur allerdings das allgemeine Wesen als thätiges, als Prozess gesetzt, als ein Leben der Fruchtbarkeit und Nützlichkeit, — Momente, welche in Indien dem Taumel der Erscheinung angehören und der reinen Abstraction erliegen. Aber das Gute in Aegypten verliert sich noch zugleich in dem Negativen, geht in ihm unter und kehrt aus ihm zurück, während dasselbe in Persien als in sich reflectirte Totalität in seinem Fürsichsein festgehalten wird, und daher seine Beziehung zu dem Negativen ein wirklicher Kampf und Sieg ist. In Persien daher tritt zuerst der Schein der freien Subjectivität auf, die Selbstbestimmung zum Guten in natürlicher Erscheinung, daher zugleich entäussert in objective Anschauung.

Auch Noack hat (a. a. O. S. 302 ff.) mit Recht bemerkt, dass der Uebergang bei Hegel von Indien durch Persien nach Aegypten, und dann weiter von da nach Griechenland und Palästina der Wahrheit nicht entspricht. Denn die freie Objectivität des Guten in der Anschauung des Lichtreich's steht offenbar höher als der Wechsel des Sichverlierens und Wiederhervorgehens in und aus dem Negativen: wie

denn das ganze persische Sein ein ideelleres, freieres ist, als das ägyptische, und auch Hegel selbst dieses übrigens anerkennt. Ferner schliesst sich an Persien unmittelbar die vorderasiatische Subjectivirung des Licht- und Feuerwesens, welche einerseits in die abstracte geistige Individualität, Jehova, andererseits in die concrete geistige Individualität, in Griechenland übergeht.

d) Die Subjectivirung der Substanz — babylonische, chaldäische, syrische, phönicische Religion.

Die allgemeine Idealität der Naturanschauung, das Lichtwesen, tritt in dem westlichen Asien, in Chaldäa, Babylon, Syrien u. s. w. in Gegensätze auseinander und vertieft sich zu der menschlichen Subjectivität, jedoch zunächst noch selbst in natürlicher Weise als Freude und Schmerz, Lust und Opfer des Subjects. So erscheint das Licht einerseits in Babylon concret als zeugendes Licht, Entfaltung der Lebendigkeit und Dienst der Wollust (Baal [Sonne], Astarte [Mond], Tempel der Mylitta, der Lichtvenus). Andererseits tritt in dem chaldäischen Feuer- und dem syrischen Molochsdienste die Seite der das Einzelne verzehrenden Reinheit als Negation aller Unmittelbarkeit hervor. Die höchste Form dieser Entwickelung ist in dem phönicischen Adonis (Tempel in Byblus) und Melkarth (Stadtkönig, Sonne als Herakles, Tempel in Tyrus) dargestellt, in deren Cultus das Negative und das Licht theils als Schmerz und Freude (Fest des Adonis), theils letzteres als naturgeistige Thatkraft gefeiert wird. Die geistige Subjectivität, der Mensch als solcher, beginnt, die Substanz zu durchbrechen, und sich, die intelligente Einheit, nicht das äussere Licht, als das Herz der Dinge zu erfassen.

## IV. Die Religion der geistigen Einzelheit — Jüdische Religion.

Diese Rückkehr des Menschen aus der natürlichen Anschauung in sich selbst, das Ich, das geistige Licht, in allgemeiner abstracter Weise, ist der Standpunkt des Judenthums. In ihm löset sich die Anschauung des Lichts und Feuers als der schaffenden, zugleich positiven und negativen Natureinheit durch einen Entwickelungsprozess auf in den Gedanken der reinen subjectiven

Einheit, des Ich, des sich auf sich beziehenden, nicht ausser sich seienden Einen. So wird der Gott nicht bloss seiner Form, sondern seiner Substanz nach Persönlichkeit; der Gedanke und Wille als die unendliche identische Beziehung auf sich wird zum Grunde oder Ansich der Welt, während früher der Inhalt des Gottes seiner Grundvorstellung nach Naturleben ist. Damit erfüllt die Religion ihren Begriff immer mehr; denn sie hat sich uns ergeben als das Sichselbstsetzen des Menschen in seiner Voraussetzung; und wenn diese bisher dem Inhalte nach als Natur, der Form nach als Person gewusst wurde, so wird sie jetzt sowohl dem Inhalt als der Form nach Persönlichkeit. Aber diese Persönlichkeit ist doch in dem Judenthum nur noch eine geistige Abstraction, insofern wieder ein Formelles, das Gesetztsein der Welt in dem Willen und der That des einzelnen Subjects; die Erfüllung dieses Willens ist daher noch das unmittelbar Andere, die unaufgelöste Natur; und der Gedanke Gottes ist immer auf dem Sprunge, sich in seine Voraussetzung, den vorderasiatischen Naturkultus, zu verlieren. Daher ist Jehova zwar Erhabenheit, Herrlichkeit, Macht, Weisheit, Gesetzgeber, kurz schaffende Intelligenz; aber der Inhalt seines Schaffens verfällt nach allen Seiten der Aeusserlichkeit, so dass dasselbe als das geistige Setzen des Geistlosen, der reine Wille der Beschränktheit sich darstellt. Näher enthält daher dieser Standpunkt folgende Bestimmungen:

a) Gott ist wesentlich der Eine, die Negation der natürlichen Unterschiede, die Einheit des Gedankens mit sich als der Ursprung der Dinge — Jehova, Ich, das bildlose, unanschaubare Wesen. Das absolute Ich ist als diese Negation des Besondern Erhabenheit; ferner Weisheit, insofern alle Dinge in dem Gedanken aufgehoben, zusammengefasst sind; Macht schlechthin, indem die Welt von ihm gesetzt, die Realität seines Willens ist, so jedoch, dass zugleich eine stoffliche Grundlage als selbstständige Voraussetzung gegenüber schweben bleibt; und Heiligkeit als der reine, durch keine Negation oder äusserliche Beziehung getrübte Wille.

b) Die Schöpfung der Welt ist die Manifestation der göttlichen Weisheit und Macht, das Gesetztsein der Herrlichkeit Jehova's.

*α*) Das absolute Subject geht aber in dem Anderen weder aus sich heraus, noch mit sich selbst zusammen, sondern bleibt als

Erhabenheit, reines Fürsichsein demselben als Gesetztem gegenüber. Indem aber Gott dieses von ihm aufgehobene, unselbstständige Andere dennoch zum Sein entlässt, ist er die Macht als Güte, die Affirmation des Besonderen, an sich Rechtlosen. Und indem er dasselbe in seinem Willen festhält und auflöst, ist er die Macht als Gerechtigkeit — ein verzehrendes Feuer, die Negation des Besonderen.

β) Die Form der Welt als entgötterter, gesetzter Aeusserlichkeit sinkt hiermit zur prosaischen, verständigen Gesetzlichkeit herab, deren Momente die Willensbestimmungen Jehova's sind, in dessen Weisheit sie gehalten ein zweckmässiges Ganze darstellen. Die Welt steht jedoch in der Macht Jehova's, dessen unendlicher, schrankenloser Wille alle Naturbestimmungen als besondere ebenso aufhebt und als gesetzte, ihm gegenüber nichtige manifestirt. Dieses ausdrückliche Gesetztsein der Aufhebung der Natur in dem göttlichen Willen ist dargestellt in dem Wunder, welches jetzt, in dem Gegensatze zu der Naturnothwendigkeit des Seins, seine freie specifische Bedeutung gewinnt.

γ) Der Zweck oder das Ziel der Welt ist die Schöpfung des Menschen, in welchem Gott nicht nur seine Herrlichkeit zeigt, sondern von welchem er, als von seinem intelligenten Ebenbilde, verherrlicht wird. In das unmittelbare positive Verhältniss, den Zustand des Paradieses, in welchem Gott, Natur und Mensch Eines sind, tritt aber durch den Menschen die Entzweiung ein, die Entgegensetzung gegen den Willen Jehova's, die Sünde und die Erkenntniss des Guten und Bösen — eine Entzweiung, welche durch die Sündfluth und den Bund Jehova's mit dem Menschen, insbesondere aber mit Abraham und den Juden, sich relativ wieder auflöst. Damit nimmt zugleich der Zweck der Welt die Schranke der Familien-Individualität, des Volks der Juden und ihres Landes an, die Allgemeinheit schlägt in die beschränkte natürliche Einzelheit um. In dem weitern Verlaufe stellt sich Jehova als die vollständige Entäusserung des Geistes dar, indem er sowohl die Völker der rohen Gewalt der Juden preissgibt, als auch diese selbst in den Dienst der äusserlichsten Gesetze herabdrückt und in vollkommener Knechtschaft gegen sich festhält.

c) Der religiöse Cultus ist der realisirte Zweck der Welt, die Verherrlichung Jehova's und das Glück des Volkes.

Die Grundlage desselben ist die Furcht des Herrn, da sich das Individuum den absoluten Willen als reine jenseitige, jede selbstständige Vermittelung ausschliessende Macht gegenüberstellt, und mithin auch die Zuversicht, das Vertrauen auf den Herrn mit der Entfremdung, und also der Vermittlung durch die Furcht, behaftet bleibt. Die reale Einheit und Versöhnung des für sich nichtigen Individuums mit dem Herrn ist theils allgemein das Halten der Gebote Jehova's schlechthin als seiner Gebote, das einfache positive Verhältniss des Knechts zum Herrn, theils und insbesondere die ausdrückliche Hingebung des Subjects in dem inneren und äusseren Opfer. Durch die ausschliessende Beziehung Jehova's auf das Volk der Juden, und die allgemeine Naturbefangenheit nimmt dann der Cultus den entschiedenen Charakter der Nationalselbstsucht und des harten Cäremoniendienstes an.

Erläuterung. Das Judenthum ist die eine Seite, zu welcher sich die Anschauung Gottes aufhebt; die andere ist das Hellenenthum. Dort wird die schaffende Einheit des Naturlebens zu dem selbstständigen Willen reflectirt und dem Besonderen gegenüber gestellt; hier wird die Naturgliederung in vergeistigten göttlichen Personen angeschaut. Die abstracte und die concrete geistige Individualität treten an die Stelle der personificirten Naturmächte, welche freilich auch bei ihnen der aufgehobene Hintergrund bleiben. Aber noch nicht ist der Geist als solcher als Gott gesetzt; das geschieht erst durch eine weitere Auflösung der Schranke, oder das Zusammengehen des menschlichen Gedankens zu seiner unendlichen Beziehung auf sich, wodurch er seine Individualität in das allgemeine auflöst, und Gott nun als der unendliche versöhnende Geist des All gewusst wird.

Werfen wir hier einen Blick auf die verschiedenen Religionen, so erhellt leicht, inwiefern alle Wahrheit enthalten, während die transscendente Personification die Unwahrheit aller ist. Die Wahrheit der Naturreligionen ist eben die, dass das All-Eine als Natur existirt. Die Wahrheit der Religionen der menschlichen Individualität und des absoluten Geistes ist die, dass das All-Eine auch als intelligente Persönlichkeit und deren unendliches ideelles Leben Wirklichkeit hat. Der Gott ist so die allgemeine Form der Transscendenz, welche mit natürlichem und geistigem Inhalt erfüllt wird; seine Form ist aber stets die Persönlichkeit, das menschliche Abbild, der Gedanke und Wille.

Hinsichtlich des Judenthums stehe hier noch die Bemerkung, dass Jehova als Gott der Juden, welcher ihnen der allein wahre Gott ist, nicht bloss die Bedeutung hat, eben eine besondere Vorstellung Gottes zu sein, wie die Inder,

Perser u. s. w. ihre besondere Vorstellungen haben. Sondern gerade die Rückkehr des Gedankens aus der Anschauung, die Reflexion, durch welche Jehova allen Naturanschauungen, von welchen die Juden umgeben sind, und deren Einfluss den Gedanken herabzuziehen droht, entgegengesetzt ist, bringt diese Ausschliesslichkeit in ihr Bewusstsein; und dieselbe, verschmolzen mit der natürlichen Familie der Juden bringt die Vorstellung des auserwählten Volkes hervor.

## V. Die Religion der geistigen Besonderheit.

### a) Die Religion der schönen Individualität — hellenische Religion.

Dem abstracten Setzen der Welt in die Macht des herrschenden Ich tritt in dem hellenischen Genius die durch das Ganze hindurchgehende Vergeistigung des Naturdaseins gegenüber, die Entfaltung und Gliederung der göttlichen intelligenten Persönlichkeit. Der hellenische Geist lässt die erkennende Subjectivität dem Besondern sich einbilden, sich in sich selbst bestimmen, vereinzeln und zur Anschaulichkeit entwickeln; oder umgekehrt, er lässt das Besondere der Anschauung als absolutes Moment frei und wandelt dasselbe in geistige Individualität um, setzt sein Wesen als intelligente, sich selbst gleiche Einheit. Während daher das Judenthum der abstracte, so ist das Griechenthum der concrete Idealismus der Naturreligion, in demselben Grade tiefer und geistiger als das erstere, in welchem überhaupt das Hellenenthum eine höhere Welt des Menschengeistes darstellt, als das Judenthum.

Hiernach ist der Kreis der griechischen Götter die Gestaltung der allgemeinen natürlichen und geistigen Momente als der Bestimmungen des Wesens zu einem verwandtschaftlichen Ganzen selbstbewusster, die Idee ihrer Sphäre in der Gleichheit des Selbst, mithin als idelle Allgemeinheit darstellender, übrigens concreter Individuen. Diese Gliederung ist zugleich in kunstreicher Weise als eine kosmogonische Theogonie (Hesiod) entwickelt, in welcher die eigentlichen geistig individualisirten Gottheiten als eine Aufhebung und Verklärung der substantielleren Götter durch ihre eigenen Kinder erscheinen, als das durch die Kroniden, vornehmlich Zeus, überwundene Reich der Titanen. In diesem göttlichen Prozesse ist der universelle, insbesondere der menschliche Bildungs-

gang, der Fortschritt des Geistes aus der Substanz zum freien Selbstbewusstsein, aus der Natur zu der Kunst und Reflexion als Geschichte des Wesens dargestellt. Die hellenischen Götter, Zeus und Here an der Spitze, dann meist die Erzeugungen des Zeus, Apollon und Artemis, Pallas Athene, Hermes, Ares, Aphrodite, die Musen, Charitinnen, Parcen u. s. w., endlich die Heroen, die Vermittler der Götter und Menschen, sind durch die fortschreitende Vollendung des künstlerischen Geistes, durch die grossen Dichter und plastischen Künstler der Blüthezeit Griechenlands, zu vollkommener menschlicher Schönheit und intelligenter Macht ausgebildet worden, einem geistigen Reiche, in welchem der Grieche nicht die abstracte Erhabenheit des Einen Herrn, sondern den Geist verehrte, welcher als Rückkehr in sich selbst durch die ganze Natur sich hinzieht, und in der menschlichen Lebendigkeit seine freie Darstellung hat, in welche daher alle Naturformen erhoben werden. So ist der Mensch in dem Ansich der Dinge wirklich bei sich selbst, hat dasselbe als sein ideales Gegenbild vor sich hingestellt. Er hat, die Natur als Grundlage voraussetzend, dieselbe in ein ethisches Reich aufgehoben, nicht sowohl sie selbst, als vielmehr das ethisch-politische Menschenleben als das Wesen derselben angeschaut.

Die religiöse Gesinnung der Hellenen hat hiernach nicht zum Prinzip die Furcht des Herrn, sondern sie ist ein Verhältniss des Menschen zu dem ihm Gleichen, zu seinem göttlichen Ebenbilde, worin er sich in seiner ganzen Bestimmtheit gegenwärtig ist, daher ein Verhältniss der Heiterkeit. Doch tritt ebenso die Entzweiung des Menschen und des Göttlichen, des idealen Ansich, hervor, indem durch Verbrechen, subjective Ueberhebung — Pest, Kriegsunglück, Gewissensqual u. dgl. — die Nemesis hervorgerufen wird, worin der Gott dem Menschen als Macht gegenübertritt, und eine Sühnung geboten ist. Ausserdem fällt die Vorstellung des Göttlichen selbst, da es in seiner Besonderheit noch eine dunkle Allgemeinheit, die abstracte Nothwendigkeit, über sich, und zugleich die Zufälligkeit des Einzelnen in sich hat, in die Aeusserlichkeit herab; und so bleibt theils ein Rest des Wesens, welcher in dem göttlichen Subject nicht aufgelöst dem Menschen als abstractes Schicksal erscheint, in das er sich ergeben muss, theils eine Zufälligkeit, welche aber selbst in das göttliche Wissen, das

Orakel, jedoch in der Form der Unbestimmtheit, gesetzt wird. Diese verschiedenen Seiten sind dann in dem realen Cultus, in Opfern, Festen, Spielen, Schauspielen, Gesängen, überhaupt der Kunst dargelegt.

Erläuterungen. Was die geschichtliche Genesis der griechischen Religion betrifft, so müssen wir hierbei vor Allem anerkennen: In der Blüthezeit Griechenlands steht die hellenische Götterwelt in klaren, sich selbst genügenden Gebilden, in Literatur und Kunst vor uns. Diese Gestalten sprechen durch sich selbst; sie bedürfen zu ihrem allgemeinen, ideellen Verständnisse keiner Zusammenhängung mit dem Orientalismus. Zeus, der Vater und König der Götter und Menschen, die allgemeine Macht der Erde und Menschheit, zu geistiger Individualität erhoben, und nach den Hauptrichtungen des Erdlebens in mehrere Formen auseinandertretend; Apollon, der Gott der lebendigen Individualität, in erkennende Klarheit erhoben; Poseidon, Aphrodite, die Musen, Prometheus u. s. f. sind klar in sich selbst: natürliche und geistige Unterschiede und Verhältnisse individualisirt zu schönen göttlichen Gestalten, und in ihrer Verwandtschaft angeschaut. Allerdings aber ist diese klare Schönheit hellenischer Götterwelt das Resultat einer geschichtlichen Entwickelung und Umgestaltung aus der sogenannten pelasgischen Urform heraus. Die Anfänge der griechischen Götterwelt sind einfache Naturanschaungen, und gehen, wie die Umwandlung derselben, auf particulare Wurzeln zurück; so nach Kreta, Thessalien, Arkadien und einzelne Orte. So ein Apollon, ein Hermes. Wenn Apollon ursprünglich ein Hirtengott ist, welcher besonders als Förderer und Verderber der Lebendigkeit erscheint, worin allerdings auch die Beziehung auf die Sonne mitgesetzt ist; so haben sich diese Hirten verklärt, haben Gesang, Musik u. s. w. entfaltet, und Apollon ist selbst eine idealere Gestalt geworden — der Intelligente, Geistige, Wissende. Die Musen sind so Quellen, Gemurmel, Rieseln; aber dann geistige Individualitäten, Künstlergenien. Der Zusammenhang mit dem Orient kann nur ganz wurzelhaft, so zu sagen vorhellenisch sein; Müllers specifische Bildungsstätten in Hellas haben jedenfalls ihre Wahrheit. Forchhammer's Auffassung geht auf die einfachen Naturanschauungen zurück, will aber einseitig Alles aus Wasser, Duft, Thau u. dgl. erklären. — Die Theogonie Hesiods enthält eine reflectirte Göttergenesis; man muss dabei nicht glauben, als seien die Götter so aufeinander gefolgt. Zeus z. B. ist uralte Vorstellung, erst roher, dann intellectueller gefasst.

Wird nun unter Naturreligion das wesentliche Fassen Gottes unter der Naturbestimmung verstanden, so ist die griechische keine Naturreligion, so wenig wie die jüdische. Sie ist vielmehr Religion der geistigen Individualität. Al-

lerdings aber erscheinen alle vorhergehenden Religionen der christlichen gegenüber als Naturreligionen, behaftet mit der Besonderheit, der Individualität.

b) Die Religion der prosaischen geistigen Individualität — römische Religion.

Die griechische Welt poetischer Göttergestalten streift in Rom ihre unmittelbare schöne Lebendigkeit ab und nimmt die Form der reflectirten Persönlichkeit an, welche sich als Zweck, und die natürlichen Momente als ihre Mittel setzt. Es tritt die prosaische geistige Individualität hervor.

Obwohl daher im Ganzen die natürlichen und geistigen Momente in der römischen Religion, analog der griechischen, zu geistigen Individuen personificirt sind, so haben doch dieselben einen wesentlich verschiedenen Charakter, nämlich prosaischer Zweckmässigkeit und Nützlichkeit, eines Systemes der herrschenden Persönlichkeit. Die Einheit der letzteren ist dargestellt in dem *Jupiter Capitolinus*, als *Pater optimus maximus*, dessen Zweck die *Fortuna publica*, das Gedeihen und die Herrschaft Roms, des politischen Gemeinwesens ist. Um dieses Centrum kreisen die übrigen Gottheiten als Momente des Zweckes, zum Theil in die speciellsten substanziellen und Nützlichkeits-Verhältnisse particularisirt, wie die Familiengötter und die Gottheiten *Pax*, *Vacuna*, *Fames*, *Aerumna*, *Testis etc.*

Die religiöse Gesinnung ist hiernach ein prosaisches Nützlichkeits-Verhältniss, und der Cultus wurzelt in den endlichen Bedürfnissen und Zwecken, oder der besonderen Abhängigkeit, und culminirt in seiner Beziehung auf die Herrschaft Rom's. Hierzu diente ein weitläufiges, formelles und ceremonielles Gebets-, Opfer- und Auspicienwesen in den Händen der Priester. In Festen und Schauspielen wird die Bedeutung der Götter praktisch-dargestellt, insbesondere auch in Kämpfen von Menschen und Thieren auf Leben und Tod die reale Macht der Persönlichkeit anschaulich gemacht. Endlich treten in Rom, mit der Herrschaft über andere Völker, auch fremde Gottesdienste auf, und es erzeugt sich eine chaotische Totalität der religiösen Vorstellungen und Culte, ein Pantheon.

c) Die Religion der romantischen Individualität — germanische Religion.

In dem germanischen Genius geht die Individualität Gottes aus der objectiven, plastischen und prosaischen Anschauung in die Tiefe des Gemüthslebens zurück, und es entwickelt sich damit eine Welt des Göttlichen, welche einerseits das in die menschliche Beziehung aufgenommene Naturleben und die geistigen Kräfte und Triebe des Menschen als Momente des Wesens individualisirt, theils die Entzweiung und den Kampf dieser ganzen geistigen Unmittelbarkeit erfasst, und in der Tiefe des Gemüths eine ideale Welt erbaut, in welche die unmittelbare sich auflöst.

Aus der absoluten Einheit des Wesens, Allfadir (Allvater) entwickelt die Vorstellung eine Totalität der Besonderheit in geistiger Individualität, ein in der Natur sich selbst setzendes Gemüthsleben. Das drücken die Asen und Asynien aus, ein Odhin, Hänir und Loki, Baldr und Thor, Frigga, Saga, die Walkyrien, Nornen, Jetten, Elfen, Nixen u. s. w. dann die Vanen und ihr Kampf mit den Asen, endlich der Untergang der Götter und der Welt, aus welchem eine neue schönere Welt erblüht, in welcher Allfadir herrscht. Die Naturgrundlage der ganzen Anschauung ist in dem Gegensatze von Muspelheim und Niflheim, dem südlichen Lichtreich und dem nördlichen Nebelreich, den Zwischenreichen, Walhalla u. s. w. dargestellt.

Der Mensch hat hiernach das innerliche Gemüthsleben durch die Natur hin angeschaut, und das Ethische zum herrschenden Prinzip erhoben. Er hat den ordnenden Verstand, die zügellose Leidenschaft und Sinnlichkeit, die Phantasiespiele u. s. w. in göttlichen Gebilden vor sich hingestellt. So ist die religiöse Gesinnung eine kräftig-heitere, weil der Mensch in dem Gott sich selbst nach allen Momenten wiederfindet. Aber nach der ethischen Richtung erfasst derselbe ebenso seine Selbstentzweiung, den Gegensatz seiner versöhnten Gleichheit und seiner zerstörenden, ausschweifenden Besonderheit. Den Kampf dieser Momente und den Sieg der Harmonie in der Wiedergeburt der Welt hat sich der germanische Genius eben in jener Götterdämmerung, Ragnarök, vorgestellt. Es hat sich so in seinem Inneren ein Ideal auferbaut; die unmittelbare Welt geht zurück in eine Welt der Innerlichkeit, der geistigen Wiedergeburt, deren Abbild in der neuen realen Welt angeschaut wird.

## VI. Die Religion der geistigen Unendlichkeit — das Christenthum.

a) Die Zersetzung der geistigen Individualität der Völker seit Alexander dem Grossen und vollends durch die Herrschaft Rom's, und die Verwirrung der Vorstellungen in dem römischen Reich, erscheint als ein Schmerz des Bewusstseins, welcher seine Versöhnung sucht, und diese nur dadurch erreichen kann, dass das Gemüth seine Schranke in sich selbst auflöst und die Allgemeinheit erfasst, in welcher das Besondere eben als aufgehoben gesetzt ist. So lässt der Geist seine Endlichkeit fallen, und erhebt sich aus dem Tode der Individualität. Dieser Schmerz und die Sehnsucht der Befreiung erreicht ihre Spitze in dem Volke, dessen Bewusstsein schon an sich der Widerspruch der Einheit des Gedankens und der sinnlichen Einzelheit, und durch die harten Geschicke seiner Existenz der geistigen Wiedergeburt seit der inneren staatlichen Entzweiung, den Propheten und der babylonischen Gefangenschaft entgegengeführt war, in dem Volke der Juden. Die Messiasidee wird in ihm lebendig. Endlich tritt Jesus Christus unter den Juden auf, und vollbringt die Umwandlung Jehovas in den Gott der geistigen Einheit und Unendlichkeit der Welt und Menschheit, oder die Wiedergeburt des Menschen in dem Geiste, des äusserlichen beschränkten in dem innerlichen geistigen Messias. Es tritt die Religion des Christenthums in die Welt. Der Mensch erfasst nun seine innere geistige Freiheit und Allgemeinheit als die Tiefe des Universums und setzt sich dieselbe als Gott gegenüber, und sucht die Vermittelung und Versöhnung seiner entzweiten, negativen Endlichkeit mit demselben. So setzt der Mensch eine doppelte Totalität sich gegenüber: das ideale Reich des Himmels, die in dem Geiste aufgehobene Unmittelbarkeit, das Jenseits der entzweiten endlichen Welt, und das reale, mit der Sünde und Entzweiung behaftete Reich dieser Welt — Geist und Fleisch. So tritt dem negativen, mit der Besonderheit des Fleisches behafteten Herzen, wie allem äusserlichen Dienste, entgegen das positive Reich der Innerlichkeit und Allgemeinheit, das Reich des Geistes, der Einheit und Liebe, des reinen Herzens und des ewigen Lebens. Für jeden Ein-

zelnen ist dieses die Forderung der Wiedergeburt aus Fleisch und Sünde.

Erläuterung. Das Specifische des Christenthums ist, dass der Gott als die alles Besondere aufhebende Allgemeinheit, welche Geist, Liebe, Seligkeit ist, vorgestellt wird. Im Orient war derselbe gewusst als Naturleben; dieses war personificirt, und das Ethische, Geistige daran geknüpft. Im Occident erschien derselbe als geistige Besonderheit; Herrschermacht, Verstand, Gemüth, künstlerischer Genius, Schönheit u. s. w. sind hier gewusst als das Wesen der Dinge, und die Natur ist das lebendige, erscheinende Dasein dieses Wesens. In dem Christenthum herrscht die geistige Allgemeinheit und Unendlichkeit, welcher das unmittelbare Dasein unangemessen ist, die Idealität, in welcher dasselbe sich aufhebt und verklärt wiedergeboren wird. Nicht dieses, dass Gott Mensch wird, ist das Specifische des Christenthums; denn überall wird Gott Mensch, ausser wo derselbe in abstract erhabener Einzelheit der Welt gegenüber steht, wie im Judenthum und Muhamedanismus; sondern dass Gott der befreiende, erlösende Geist der Welt ist, welcher Mensch wird. Dieser Geist steht aber auch als eine Abstraction der Welt gegenüber; er gestaltet sich zu einem Reiche des Himmels, einer idealen Sehnsucht des Gemüths, die da wahrhaft erst jenseits befriedigt wird. Diese Weltanschauung musste daher mit dem in die Realität zurückkehrenden Geiste, einem Kolumbus, Kopernikus, Spinoza u. s. w. ihrer Auflösung entgegengehen, und dem universellen Pantheismus erliegen, welcher die ganze reale Weltlebendigkeit in das Wesen zurücknimmt. Zugleich wurde dann die Menschheit überhaupt frei von der specifischen religiösen und kirchlichen Form. Denn der Gott hatte alle Bestimmungen in der Weltgeschichte durchlaufen, und wurde zu dem ewigen lebendigen Universum, von welchem er nicht mehr als dessen Seele und Personification getrennt wird. Die Phantasie, die Poesie des Absoluten wird Gedanke und Begriff, welcher zwar auch die Poesie in sich hat, aber nicht mehr entlässt. —

Wenn auch die neuere Kritik gezeigt hat, dass das Neue Testament Produkt der christlichen Gemeinde und Lebensentwickelung ist, so hat sie keineswegs die Person Jesu vernichtet, und kann es nicht, ohne dem Wesen der Geschichte zu widersprechen. In einzelnen Subjecten fasst sich der Trieb der Zeit zusammen und sammelt die Idee. Jesus erscheint nach Allem gar nicht als ein blosses Gebilde der idealen Vorstellung, wie etwa Zeus oder überhaupt der Gott, sondern als ein wirklicher Mensch, welcher seine innere Geistestiefe als Gott erfasst. Insofern es aber für die Vorstellung der Anderen zum Christus und

zu dem in Fleisch erschienenen Gott wird, ist er freilich eine mythische Gestalt, wodurch seine empirische Realität gesprengt und zum Wunder aufgehoben wird. Auch muss angenommen werden, dass in der Lehre Jesu schon an sich die Auflösung des Judenthums enthalten war, weil derselbe sonst nicht als Quellpunkt der christlichen Entwickelung hätte aufgefasst und festgehalten werden können.

Dass übrigens das oben Angegebene das Wesen des Christenthums ist, zeigen sowohl die Sätze des Neuen Testaments in ihrer Totalität zusammengefasst, z. B.: Gott ist Geist, Liebe; mein Reich ist nicht von dieser Welt; Wiedergeburt des Menschen aus dem Fleische in den Geist; das Himmelreich ist inwendig in Euch; jüngstes Gericht, Weltende, Auferstehung u. dgl.; als auch die Entwickelung der christlichen Idee durch das ganze Mittelalter hin. Diese Entwickelung kann nur von einem ganz unwahren Standpunkte aus als eine blosse Verkehrung des christlichen Prinzips gefasst werden. Sie ist die Entwickelung des Keimes, welcher in dem Urchristenthum gegeben ist; und mit solcher Gestaltung treten freilich Härten hervor, welche ursprünglich weniger bemerklich waren.

b) Für die sich um Jesus sammelnde Gemeinde bildet derselbe den Mittelpunkt der Erlösung und Beseligung. Seine Erhebung zu der geistigen Allgemeinheit erscheint dem vorstellenden Bewusstsein als Gott der Geist, welcher in die Erscheinung herabgestiegen, Fleisch, Mensch geworden ist, und an welchen sich bald eine Welt der Wunder knüpft. Wie daher der römische Cäsar zu dem Gott der Herrschermacht erhoben wird, so gewinnt das Bewusstsein an Jesus Christus die wirkliche Anschauung der geistigen Macht der Welt. Durch den Tod Jesu wird dieser aus der sinnlich-einzelnen Gegenwart in die Region der idealen Allgemeinheit erhoben, und als Geist der Gemeinde, als allgemeine geistige Subjectivität gewusst. Die nächste Entwickelung der christlichen Idee durchläuft den Gegensatz des Juden- und Heidenchristenthums, und löst die zuerst vorgestellte allgemeine sinnliche Vernichtung der Welt, welche wenigstens in der Zerstörung Jerusalem's auch als solche hervortritt, vollends auf in die innere geistige Wiedergeburt, und die auch sinnliche Abstraction des Subjects.

c) Die christliche Gemeinde entwickelt, sich immer mehr in dem römischen Reiche ausbreitend und endlich zu der Staatsreligion erhebend, ihre geistigen Keime und ihre äussere Gestaltung zu

einem vollständigen Organismus, einem festen Ansich, in welchem die subjective Freiheit aufgehoben ist. Es tritt eine bestimmte orthodoxe Lehre und eine diese Lehre entwickelnde und bewahrende, wie in sinnlichen Formen realisirende, Priesterschaft hervor. Es bildet sich die katholische Hierarchie des Mittelalters. Zugleich durchdringt jugendliche germanische Kraft das römische Reich und wird in den Kreis des Christenthums aufgenommen. Die Hierarchie schliesst sich ab in dem römischen Papst, der geistigen Fortsetzung römischer cäsarischer Weltherrschaft, und nur die östliche Sphäre scheidet sich als griechisch-katholische Hierarchie ab. Zugleich erhebt sich in Asien, auf dem Boden jüdischer Vorstellung ein orientalisches abstractes Christenthum, der Muhamedanismus, welcher jedoch die Tiefe des occidentalischen Christenthums nicht erreicht.

In dem Christenthum des Mittelalters erscheint nun:

α) Die Lehre als ein durch die Hierarchie festgestellter Kreis von Dogmen oder reflectirten Vorstellungsgebilden, deren Anerkennung durchaus die Seligkeit bedingt, und welchen jede selbstständige subjective Fassung als zu verdammende Ketzerei gegenübersteht. Grundlage der Lehre ist die Trinität und die Erscheinung ihres zweiten Momentes in dem Gottmenschen Jesus Christus. In der Trinität ist das absolute Wesen, der Geist, nicht als abstracter Jehova, sondern als die Bewegung des Erkennens und der Liebe, welche die Vermittelung des Entgegensetzens ist, vorstellend hypostasirt. In dem Gottmenschen ist die Welt und näher der Mensch in das göttliche Leben, in die absolute Liebe selbst aufgenommen, und dadurch die Ueberwindung der Welt und Sünde gesetzt. Indem nun alle sich hieran knüpfenden Fragen: über das Wesen Gottes, die Schöpfung der Welt, Freiheit, Sünde und Erlösung des Menschen durch Jesus Christus u. s. w. ausführlich und mit Anwendung philosophischer Formen behandelt werden, bilden sich die grossen dogmatischen Lehrsysteme des Mittelalters, der scholastischen Theologie.

β) Ihre Verwirklichung erhält die Lehre in der durch die Priesterschaft beherrschten Kirche. Die geistige subjective Versöhnung des Menschen erlischt mehr und mehr in der Versöhnung durch den Priester, den im Menschen offenbaren Gott, und die von ihm dargestellten und gebotenen Werke der Abstraction.

Zugleich realisirt sich das über die Welt erhabene Leben des Geistes selbst in sinnlicher, unmittelbarer Abstraction, in dem Mönchsthum, dem Cölibat, den Entsagungen und Peinigungen der natürlichen Individualität, wodurch das Gemüth in sich selbst gebrochen, nicht aber sittlich frei wird. Die Hierarchie überhaupt aber hält alle Geister gefangen, und sucht ihre Macht über dieselben auch durch alle äusseren, weltlichen Mitteln zu sichern.

$\gamma$) Gegen diese Aeusserlichkeit der Hierarchie und Versöhnung beginnt dann am Ende des Mittelalters die subjective Freiheit zu reagiren. In der germanischen Peripherie flammt der Geist von Neuem auf, und erzeugt die Reformation der Kirche, das protestantische Christenthum. Der Kern dieser Reform liegt in dem Satze: dass allein der Glaube, d. h. die innere Gewissheit, die geistige Einheit mit Christus, das Vertrauen auf ihn und seinen erlösenden Tod, selig mache, nicht aber die Werkthätigkeit des Menschen. In dem Evangelium, dem offenbarten Wesen Gottes und Jesu Christi, und in den als mit ihm einstimmend anerkannten Symbolen der Kirche, ist dem Glauben zwar der ursprüngliche göttliche Inhalt gegeben, welchen er jedoch sich innerlich aneignen, zur Empfindung und Seligkeit machen muss. Damit fällt die Hierarchie und die Werkheiligkeit zusammen. Die wahre Kirche wird nun als die unsichtbare, geistige Kirche aller wahren Christen gefasst, deren zugleich mangelhafte Erscheinung nur die sichtbare ist. Hiermit hebt die Reformation zugleich die gewaltsame sinnliche Darstellung des Ewigen in Cölibat, Askese, Mönchsthum u. dgl. als blosse Werkheiligkeit, als gemachtes Verdienst des Menschen auf, und lässt die natürliche Seite frei.

Da nun aber die hierarchische Einheit der Kirche gesprengt, und die Versöhnung in die Selbstgewissheit des Subjects gelegt ist, so zerfällt die Reformation in eine Reihe von Kirchen und Secten, und der tiefste Grund der Selbstgewissheit, der freie Gedanke, erfasst auch die ganze Lehre, macht sie sich objectiv und löst sie in ihren Widersprüchen auf. Die christliche Substanz beginnt sich zu zersetzen; eine religiöse Voraussetzung nach der anderen wird aufgelöst; an die Stelle der positiven tritt eine sogenannte natürliche und Vernunftreligion, das Produkt denkender Abstraction und wissenschaftlicher Construction; die Kirche

wird mehr und mehr eine rationalistische Vernunftkirche; in der Gewissensfreiheit werden die Dogmen zu Momenten subjectiver Ansicht herabgesetzt; das wissenschaftliche Bewusstsein löst endlich die Religion ganz in Philosopheme auf. Die göttliche Transscendenz hebt sich auf in die Immanenz, in die absolute Substanz, und die Welt in deren Modificationen (Pantheismus des Spinoza); die Natur wird als alleiniges Ansich und Voraussetzung des Geistes gefasst (Materialismus); das Selbstbewusstsein zieht das Erkennen, die sittliche und natürliche Welt ganz in sich selbst herein (Kant und Fichte), und setzt sich als absolutes Wesen, allgemeinen Gedanken, welcher die Natur als eigene Unmittelbarkeit in sich trägt, und sich ewig als Geist hervorbringt (Schelling und Hegel). Die Intelligenz hat hiermit das Ansich in den Prozess der Wirklichkeit und ihre Reflexion in sich, das Bewusstsein, den Menschengeist, aufgelöst, hat erkannt, dass die Religion schlechthin in dem Selbst- und Weltbewusstsein ihr Wesen hat, dessen Projectionen und Phantasiegebilde sie darstellt (Strauss, Bauer, Feuerbach u. s. w.), und dass so der Mensch die Wahrheit des Gottes ist. Die Religion in ihrem specifischen Sinne erliegt der Kritik; und die Kirche wandelt sich um in die Gemeinschaft der sich nicht mehr in dem Jenseits und der geistigen Abstraction, sondern in der Natur und der Humanität versöhnenden Menschheit, in die freie menschliche Gemeinde. —

(Fortsetzung folgt.)

---

## XLI.

## Empedokles und die alten Aegypter.

Von

Professor A. Gladisch.

(Fortsetzung.*)

---

Indem wir in den Gang unserer Untersuchung zurückkehren, müssen wir jetzt die göttliche Vernunft oder Seele, welche wir zu-

*) Vgl. das vierte Heft S. 681—752.

letzt bei Empedokles und den Aegyptern in der Mischung des Blutes und dem Herzen gefunden haben, aus dieser Vermischung herausziehen zur genaueren Betrachtung für sich selbst, damit nicht etwa Jemand sich die Meinung bilde, sie sei kein selbstständiges, von den körperlichen Bestandtheilen unterschiedenes Wesen. In der That ist diese Ansicht dem Empedokles von mehreren Geschichtschreibern der Philosophie, namentlich von Heinrich Ritter, untergelegt, aber schon von Zeller*) abgewiesen worden. Wie wir oben gesehen haben, dass Empedokles in der Gesammtheit des Alls die dasselbe durchdringende „heilige und unaussprechliche Vernunft," als die verborgene Seele der Gottheit, mit Bestimmtheit unterscheidet von der aus den vier Elementen gebildeten sichtbaren Welt, so unterscheidet er auch an den einzelnen Geschöpfen die ihnen inwohnende verborgene Vernunft oder Seele oder den Dämon mit Bestimmtheit von der aus der Mischung der vier Elemente bestehenden leiblichen Gestalt. Diese Unterscheidung liegt uns urkundlich in den Bruchstücken des Empedokles so klar vor Augen, dass es ganz unmöglich ist, dagegen einen Zweifel zu begründen. Sie spricht sich erstlich darin aus, dass er nur ein Entstehen und Vergehen der leiblichen Gestalten der Sterblichen kennt, ihnen selbst aber Existenz sowohl vor, als nach diesem Leben zuschreibt, indem er sagt:**)

„Nimmer wohl wird, wer darin belehrt ist, solches vermeinen,
„Dass, nur so lange sie leben, was man nun Leben benennet,
„Nur so lange sie sind und Leiden empfangen und Freuden,
„Doch, eh' Menschen sie wurden und wann sie gestorben, sie Nichts sind."

Dann, wann von Empedokles die Gottheit dargestellt wird

„Mit mangfaltigen bunten Gewändern des Fleisches bekleidend
„und umhüllend die Seelen,"***) so können ihm doch schlechterdings nicht die Seelen dasselbe sein mit den Gewändern. Doch betrachten wir die Lehre des Empedokles von der Herkunft, dem irdischen Geschicke und dem Ziele der Seele den Hauptzügen nach im Zusammenhange, wodurch es überflüssig wird, gegen die Meinung, dass ihm die Seele in der leiblichen Mischung der Elemente aufgegangen sei, noch ein Wort zu bemerken. Empedokles lehrte,

*) Zeller a. a. O. Th. I. S. 170.
**) V. 350 sq.
***) V. 379 und Porphyr. ap. Stob. l. c. I, p. 1050.

dass die Seele einst in seliger Gemeinschaft oder Einheit mit der Gottheit gelebt habe, aber durch Versündigung sei sie des Glückes verlustig geworden und in das irdische Dasein herabgefallen, wo sie nun durch alle Arten der sterblichen Leiber wandern müsse, bis sie endlich, durch diese Büssung geläutert, ihre Göttlichkeit zurückempfange und in das selige Leben mit der Gottheit zurückkehre. Er sagt:*)

„Also besteht ein Verhängniss, ein alter Beschluss von den Göttern,
„Der für die Ewigkeit gilt, durch mächtige Eide besiegelt:
„Wer, mit Frevel im Sinn, hat seine Gebeine beflecket,
„Von den Dämonen, so vielen verliehen langdauerndes Leben,
„Muss unzählige Horen entfernt von den Seligen irren,
„Sich umwandelnd im Wechsel in allerlei Formen der Wesen.
„So leb' ich auch jetzo verbannt von Gott und ein Flüchtling,
„Dienstbar rasendem Zwist."

Im Hinblick auf das Leben vor der Verbannung in dieses irdische Dasein ruft er aus:**)

„O aus was für Ehr' und aus was für Höhe des Glückes
„Fiel ich herab, und verkehre nun hier mit den sterblichen Wesen!"

Und er betrachtet die Welt als eine finstere Höhle, indem er die Mächte, welche die Seele hieher geleiten, sagen lässt:***)

„Also gelangten wir hier in die dunkele Grotte";

und er schreibt von seinem ersten Eintritte in dieselbe, von seiner Geburt:†)

„Und ich weinet' und schrie, da ich sah den unheimlichen Wohnsitz."

Nachdem aber die Seele in das irdische Dasein verbannt ist, muss sie hier, wie wir schon von ihm vernommen, durch alle Arten der sterblichen Geschöpfe wandern, selbst in die Pflanzen eingehen; daher schreibt er:††)

„Denn ich selber auch war vordem schon Jüngling und Jungfrau,
„Auch schon Strauch und Vogel und lautloser Fisch in dem Meere."

Es ist jedoch nicht gleichen Werthes, in welche Thiere oder Gewächse die Seele wandere, sondern er sagt:†††) Diejenigen, die auf jenen beiden Gebieten die günstigste Verwandelung erleiden,

*) V. 1. sq.
**) V. 11 sq.
***) V. 31. Dazu V. 23.
†) V. 13.
††) V. 380 sq.
†††) V. 382 sq. und Aelian H. A. XII., 7.

„Werden zu Leu'n, die bewohnen die Berg', auf der Erde sich lagern,
„Unter dem Wild, und zu Lorbeern unter den laubigen Bäumen."

Unter allen Stufen des irdischen Daseins aber die höchste und letzte ist die, welche er in folgenden Versen darstellt:*)

„Aber zuletzt als Seher und heilige Sänger und Aerzte
„Und als Lenker der Völker erstehn sie unter den Menschen,
„Und aus ihnen erblühn dann Götter, an Ehren die Höchsten."

Und indem Empedokles als Philosoph und Seher und heiliger Sänger und Arzt sich selber auf dieser Stufe weiss, ruft er, seine Göttlichkeit vorausnehmend, seinen Mitbürgern zu:**)

„Heil euch! ich als unsterblicher Gott, kein Sterblicher fürder,
„Wandle bei euch."

Nachdem die Seelen oder Dämonen so alle Stufen des irdischen Daseins durchwandert, und zuletzt ihre Göttlichkeit zurückempfangen haben, dann, sagt er,***)

„Sind sie der übrigen Götter Genossen, beim himmlischen Mahle
„Frei von der Sterblichen Sorg', und entnommen dem Tod und dem Alter."

Wenden wir uns jetzt nach Aegypten, so kommt uns Herodot mit folgendem Berichte entgegen, der uns ganz dieselbe Ansicht zunächst in den Grundzügen vor Augen legt: „Die Aegypter, schreibt er,†) sind die ersten, welche die Lehre aufgestellt haben, dass die menschliche Seele unsterblich ist und, wann der Körper hinschwindet, immer in ein anderes eben entstehendes Geschöpf eingehet; nachdem sie aber durch alle Landthiere und Wassergeschöpfe und Vögel herumgewandert, gehe sie wieder in einen entstehenden menschlichen Leib ein; und diese Herumwanderung werde von ihr vollbracht in dreimal tausend Jahren." Dabei sagt Herodot, wie schon früher bemerkt, mit unverkennbarer Beziehung auf seinen Zeitgenossen Empedokles, ausdrücklich, gewisse Hellenen hätten die gleiche Lehre entwickelt als ihre eigene, hätten sie aber von den Aegyptern entlehnt; er wisse deren Namen, wolle sie aber nicht nennen. Aus der Ueberlieferung Manetho's und des Hekatäos von Abdera erfahren wir nur so viel von dieser Lehre:††) „dass die Seele den Körper überdauere und aus einem Körper in den an-

*) V. 384 sq.
**) V. 389 sp.
***) V. 387 sq.
†) Herodot. II., 123.
††) Diog. L. prooem. 11.

deren übergehe.“ Dagegen berichten die Späteren desto ausführlicher, unter ihnen namentlich Aeneas von Gaza*) ganz übereinstimmend mit Herodot, nur mehr veranschaulichend: „Die Aegypter, sagt er, sind der Meinung, dass dieselbe Seele sich sowohl als Menschen, wie als Ochsen, Hund, Vogel und Fisch verkleide; bald lebt sie, nach ihrer Ansicht, als irgend ein Thier, Ameise oder Kameel, auf dem Lande; bald schlüpft sie in einen Fisch, Hai oder Sardelle, und taucht unter das Meer; wiederum geht sie in einen Vogel über, und fliegt in Gestalt einer Dole oder Nachtigall in die Luft; und so zeigt sie sich bald als dieses, bald als jenes von den Geschöpfen, bis sie, nachdem sie alle durchwandert hat, wieder hinaufgeht, von wo sie zuerst herabkam.“ Aus einer älteren, nicht mehr erhaltenen hermetischen Schrift,**) aus welcher uns auch anderes ganz Bestimmtes, z. B. über die Sothisperioden und die Weltdauer der Aegypter, mit bewährter Genauigkeit gemeldet wird, wie scheint, einer von jenen Schriften, über die Jamblichos sagt, dass sie aus dem Aegyptischen nur mit Freiheit in das Griechische übertragen waren, wird die vorliegende Lehre ebenfalls im vollsten Einklange mit der sicheren Ueberlieferung entwickelt, nämlich wie folgt: „dass von Einer Seele, der des Alls, alle diese Seelen stammen, welche sich in der ganzen Welt umtreiben, gleichsam vertheilt. Diese Seelen nun erfahren viele Verwandlungen, die einen in einen glücklicheren Zustand, die anderen umgekehrt. Denn die, welche jetzt kriechende Geschöpfe sind, verwandeln sich in Wasserthiere, aus Wasserthieren werden sie Landthiere, aus Landthieren Vögel, aus Geschöpfen, die oben in der Luft leben, Menschen, als Menschen aber empfangen sie den Anfang der Unsterblichkeit, indem sie zu Dämonen werden, und dann so in den Chor der Götter gelangen.“ In den angeführten Berichten geschieht des Eingehens der Seele auch in Gewächse, welches Empedokles behauptet, keine Erwähnung; doch wird von Damaskios***) auch diese Ansicht den Aegyptern beigelegt. Endlich lesen wir die ganze Lehre in vollständiger Entwickelung in dem Dialog der Isis,†) welcher hierbei ausdrücklich

*) Aeneas Gaz. Theophrast. p. 10. ed. Boiss.

**) ἐν τοῖς Γενικοῖς b. Stob. l. c. p. 1000 sq.

***) b. Suid. v. ἱερατική.

†) b. Stob. l. c. p. 950 sq.

hervorhebt, dass er aus uralter echter hermetischer Quelle schöpfe, und diese Entwickelung ist in allen Grundzügen völlig dieselbige, wie die empedokleische. Denn wie Empedokles, lässt der Dialog die Seelen aus der Gemeinschaft oder dem Leben mit der Gottheit in das irdische Dasein verstossen werden, weil sie sich versündigt und befleckt haben; wie Empedokles, lässt er sie in diese Welt, welche die Aegypter ebenfalls als einen finsteren Ort anschauten, *) mit Weinen und Jammern hereintreten; wie Empedokles, lässt er sie im irdischen Dasein durch all' die mannigfaltigen Gestalten der Thiere des Landes, der Luft und des Wassers wandern, und hebt unter den vierfüssigen Thieren auch gerade den Löwen als die günstigste Verkörperung hervor; wie Empedokles endlich betrachtet er auch unter den Menschen die gerechten Fürsten und echten Philosophen und Seher und Aerzte und überhaupt alle die, welche sich höherem Wissen und Wirken weihen, als die höchste und letzte Stufe des irdischen Daseins, auf welcher die Seele ihre Göttlichkeit zurückempfange, und von welcher sie zur Gemeinschaft und dem Leben mit den Göttern zurückkehre. Das Letzte wird in Betreff der Könige bekräftigt durch die bekannte, aber hier erst in das rechte Licht tretende Offenbarung, welche der König Alexander der Grosse über seine Gottheit von den Priestern Amun's empfing, so wie durch die ägyptischen Inschriften aus der ptolemäischen Zeit, in denen die Könige Götter benannt werden. Diess ist im Auszuge des Wesentlichsten die ägyptische Seelenwanderungslehre; die Grundlage der Darstellung bildet der Bericht Herodots, dazu ist das Genauere, Ergänzende zwar aus Späteren geschöpft, die aber hierbei auf ältere Quellen zurückweisen, und zugleich durch Herodot selbst beglaubigt werden, welcher eben das, was sie darlegen, bezeugt, dass die ägyptische Seelenwanderungslehre dieselbige sei mit der empedokleischen.

Durch die ganze bisherige Untersuchung haben wir die erschöpfenden Bestandtheile des Weltalls und aller einzelnen Wesen, nach der Ansicht des Empedokles und der Aegypter, in vollständiger Klarheit gewonnen; das Weltall und jedes einzelne Wesen ist ihnen eine Vereinigung von Feuer, Luft, Wasser und Erde und

*) Nicephor. in Synes. de Insomn. p. 389. Petav. Vgl. Plutarch. l. c. 63 und dazu Origen. Philosophum. 4.

der inwohnenden Seele oder dem Geist; von einer anderen Substanz ausser diesen weiss weder Empedokles noch die Aegypter. Wir haben nun diese Bestandtheile schon in der Bewegung gesehen; aber noch kennen wir, wenigstens bei den Aegyptern, die bewegenden Kräfte nicht. Wer ist es, der die ursprünglich in völliger Einheit verwachsenen Bestandtheile auseinandergerissen hat? und wer fügte sie zusammen zur Gestaltung der Welt? Wer bringt die mannigfaltigen einzelnen Geschöpfe hervor durch mannigfaltige Verbindung oder Mischung derselben Bestandtheile? und wer zertrennt und zerstört sie wieder? Auf diesen Punkt, bei welchem unsere Verhandlung offenbar zur letzten Entscheidung kommt, den Prozess des Entstehens und Vergehens mit seinen bewegenden Kräften, haben wir jetzt die Untersuchung zu lenken. Ehe wir hierüber die Aegypter befragen, müssen wir uns noch einmal die Auffassung des Empedokles, insbesondere in der ihm eigenthümlichen Anschauungsform, vergegenwärtigen. Nach Empedokles sind in dem Urwesen, dem Sphairos oder der Gottheit, die vier Elemente, die Urwurzeln aller Dinge, in vollkommener Unterschiedlosigkeit und Einheit beisammen, kraft der in ihm waltenden Liebe, und die Schöpfung der Welt ist ihm nichts Anderes, als Entwickelung oder Zerrissenwerden der Gottheit aus der Einheit in die Vierheit oder Vielheit, indem die Einheit des Sphairos kraft der hereintretenden Zwietracht oder des Neikos auseinandergeht in die Vierheit der Elemente, aus denen dann Aphrodite oder die Liebe die ganze harmonische Weltbildung und durch mannigfaltige Mischung die einzelnen Geschöpfe in der früher beschriebenen Weise hervorbringt. Vernehmen wir auch hierüber den Empedokles selber. Er sagt von der Gottheit in ihrer ursprünglichen Einheit:*)

„Da sind weder des Feuers bewegliche Glieder gesondert,"

noch die Erde, das Wasser und die Luft;

„Also ist sie durch heimliche Kraft der Verbindung gehalten,
„Eine gerundete Kugel, sich ruhender Kreisung erfreuend."

Aber in dieser Einheit verbleibt die Gottheit nicht, sondern es regt sich der Streit, welcher nach dem Verhängniss abwechselnd mit der Liebe herrscht, und bewirkt die Auflösung des Sphairos, die wir mit dem gleichen Rechte, wie Empedokles bei jedem einzelnen

*) V. 65 u. 59 sq. und dazu Simplic. in Phys. fol. 272, b.

Wesen die Auflösung der Verbindung der Elemente den leiblichen Tod desselben nennt, den leiblichen Tod der Gottheit nennen dürfen. Er schreibt:*)

„Aber nachdem ihr der mächtige Streit in den Gliedern erwachsen,
„Und zu Macht und Ehren gelangt, da die Zeit sich erfüllet,
„Die abwechselnd den beiden erscheint nach gewaltigem Eidschwur,
„Sämmtlich da nacheinander erbebten die Glieder der Gottheit,“

und es begann die Trennung der Elemente, der Glieder der Gottheit, und der Leib der Gottheit wurde zerrissen. Kurz, wie der Dichter Claudian**) in unseres Agrigentiners eigener Anschauungsform ganz treffend sagt: Empedokles

„Streuet umher und erneuet den Gott, und knüpfet von Neuem
„Wieder durch Liebe zusammen, soviel auflöste die Zwietracht.“

Und so geht es in grossen Perioden fort und fort; wie Empedokles selber schreibt:***)

„bald wächst aus Vielem zu Einem
„Alles heran, bald wieder zergeht's aus Einem in Vieles,
„Feuer und Wasser und Erd' und der Luft unermessliche Höhe,
„Und von diesen gesondert der Streit, jedwedem gewachsen,
„Und in diesen die Liebe, die gleich an Läng' und an Breite.“
„Und nie höret es auf in Ewigkeit immer zu wechseln,
„Bald durch Liebe sich Alles in Eins zusammen verbindend,
„Bald durch Hader und Streit sich in Einzelnes wieder zerstreuend.“

Und der gleiche Prozess, wie das Leben der Gottheit oder des Alls in den grossen Perioden, ist das beständige Entstehen und Vergehen der einzelnen Geschöpfe, welche Empedokles augenfällig als Abbilder der Gottheit oder des Alls betrachtete: Vereinigung der Elemente hier zu diesem, dort zu jenem Gebilde durch die Liebe oder Aphrodite, und Trennung derselben durch den Streit oder Neikos. Diese beiden also, die Liebe und der Streit, Aphrodite und Neikos, sind nach Empedokles die bewegenden Mächte des gesammten Prozesses des Entstehens und Vergehens, und die allgemeine einfache Grundformel dieses Prozesses ist: Auseinandergehen der Einheit in die Vierheit und Zusammengehen der Vierheit in die Einheit. Jetzt wenden wir uns zu den Aegyptern. Dass die Aegypter, wie Empedokles, die Gottheit und das All als Eines,

---

*) V. 66 sq. u. 70.
**) Claudian. de cons. Mall. Theodor. 73 sq.
***) V. 103 sq. und 93 sq. Zeller Th. I. S. 175 f. Anm. 3.

und also das letztere auch, wie er, als Entwickelung der Gottheit aus ihrer Einheit in die Vielheit auffassten, ist bereits aus der glaubwürdigsten Ueberlieferung dargethan; ebenso, dass sie die ursprüngliche Einheit der Gottheit auch gerade, wie Empedokles, als Kugel anschauten, und dass sie dieselbe auch gerade, wie er, in die Vierheit der Elemente, der Bestandtheile des Alls und aller Wesen, sich trennen liessen. Wir haben bei ihnen auch schon die empedokleische allgemeine Grundformel des gesammten Prozesses des Entstehens und Vergehens erblickt in der hieroglyphischen Darstellung Amun's durch einen Obelisken, und wir werden weiterhin, bei der genaueren Betrachtung der Obelisken und Pyramiden, ein altes Pyramidion kennen lernen, welches uns wirklich auf allen vier Seiten das heilige Schöpfungssymbol, den Käfer mit der Kugel, vor Augen stellt. Zum Ueberfluss kann hier noch hinzugefügt werden, dass die Auffassung der Schöpfung als Auflösung der ursprünglichen Einheit der Gottheit auch in der ägyptischen Mythe angedeutet ist, welche Eudoxos*) mittheilt: die Beine der Gottheit seien ursprünglich zusammengewachsen gewesen, dann aber getrennt worden; wobei wir uns des oben beschriebenen Amun-Widders erinnern, an welchem die Beine auch gerade die Elemente bedeuten. Ebenso ist bemerkenswerth, dass, nach einem Berichte des Bybliers Philon**) aus den heiligen hermetischen Urkunden, die Aegypter auch in der heiligen Schlange, welche sie als Bild der höchsten Gottheit verehrten, und welche wir auch in der Hieroglyphik „mit Widderhörnern" als Darstellung Kneph's oder Amun's vor uns haben, den Prozess des Alls anschauten als Entwickelung der höchsten Gottheit aus der Einheit in die Vielheit und als Rückkehr derselben aus der Vielheit in die Einheit. Die gleiche Grundbedeutung hatte wohl auch der heilige Lotos bei den Aegyptern, welcher aus einer kugelförmigen Wurzel sich entwickelt, und auch die entwickelten Blätter der Blume wechselnd in eine kugelähnliche Gestalt zusammenschliesst und auseinanderlegt.***) Aber in allen diesen Bildern und der ganzen bisher betrachteten manetho-

*) b. Plutarch. de Is. et Osir. 62.

**) b. Euseb. l. c. II., 10. Vgl. Horap. Hierogl. I., 2.

***) S. Jamblich. de myster. VII., 2. und Gale ad l. c. und P. v. Bohlen Das alte Indien B. I. S. 193 f.

nischen Ueberlieferung erfahren wir Nichts von den bewegenden Kräften oder Mächten in dem Prozesse des Entstehens und Vergehens. Da durch eine günstige Fügung Empedokles seine Ansicht in mythisch-religiöser Form ausgesprochen hat, dass der Leib der Gottheit durch den Streit oder Neikos zerrissen und durch die Liebe oder Aphrodite wieder zusammengefügt werde, und da die Religionen des alten Morgenlandes ja hauptsächlich in dem mythischen Gewande ihre Erkenntniss darstellen, sollten da die Aegypter nicht die gleiche Ansicht auch in der gleichen mythischen Form, wie Empedokles, ausgedrückt haben? Diese Erwartung wird nicht getäuscht, sondern wirklich lautet die heiligste Mythe der Aegypter, welche den Mittelpunkt ihrer Religion und ihres gesammten Cultus bildet, nach Plutarch*) wörtlich, wie folgt: „dass des Osiris Seele ewig und unvergänglich sei, den Leib aber Typhon oft zerreisse und vernichte, doch Isis umherirrend ihn suche und wieder zusammenfüge.“ Dass diese Mythe dieselbige ist mit der empedokleischen, springt schon gleich von selbst in die Augen, wird aber auch durch ausdrückliche Ueberlieferung bekräftigt. Plutarch**) sagt es zu einer Eingeweihten, der delphischen Oberpriesterin Klea, als etwas ihr Wohlbekanntes, dass die Mythe von dem Zerrissenwerden des Osiris und von der Wiederherstellung desselben eben das Mysterium enthalte, wie die gleiche Mythe von Dionysos in den ägyptisch-hellenischen Mysterien; die letztere aber bedeutete nach Macrobius:***) die Zertheilung der Urgottheit aus der Einheit in die Vielheit und die Wiederherstellung derselben aus der Vielheit in die Einheit. Und damit vollends jedes Bedenken gehoben werde, so nennen uns auch die Phönicier oder Syrier, welche die Mysterien des Osiris erweislich nur unter einem anderen Namen, dem des Adonis, gefeiert haben,†) in derselben Mythe an Stelle des Typhon ausdrücklich den Ares, den Gott des Streites, und an Stelle der Isis ausdrücklich die Aphrodite, die Göttin der Liebe, die beiden empedokleischen Mächte, indem sie sagen, dass Adonis,

*) Plutarch. l. c. 54.

**) l. c. 35. Dazu Serv. ad Virg. Georg. I., 166. Herodot. II., 144 u. 49, 81 u. A.

***) Macrob. in Somn. Scip. I., 12.

†) Lucian. de dea Syr. 6, 7 u. A.

der von Aphrodite Geliebte, welcher die durch Movers*) ausser Zweifel gesetzte Bedeutung des Urwesens oder der höchsten Gottheit selbst in seinem Namen bekundet, getödtet worden sei von Ares als solchem oder, nach Anderen, von Ares in Gestalt eines Schweines;**) welches letztere zugleich mit der bekannten Verabscheuung des Schweines auch bei den Aegyptern bestens zusammenstimmt. Ja Isis selbst wird von den gewichtvollsten Zeugen, von Eudoxos und Plutarch,***) geradezu als Eines mit Aphrodite oder Hathor dargestellt, und deren Zeugniss wird sich in der weiteren genaueren Betrachtung vollkommen bestätigen. Und damit in vollem Einklange erscheint auch Typhon schon in der Ueberlieferung Herodot's, welche gleichfalls durch die weitere genauere Untersuchung vollkommen bekräftigt werden wird, als Eines mit Ares und zwar bei der vorliegenden Mythe selbst. Um aber die Ueberlieferung Herodot's recht zu verstehen, muss vorher bemerkt werden, dass die Aegypter das Urwesen oder Osiris, insofern er in den vier Elementen gleichsam den Saamen zur Bildung aller Geschöpfe herleiht, als das männliche Prinzip oder als den Vater aufgefasst und daher auch unter dem Bilde des Phallos verehrt haben, die Isis aber, insofern sie die vier Elemente aufnimmt und aus ihnen alle Geschöpfe hervorbringt, als das weibliche Prinzip oder als die Mutter. So meldet Plutarch†) ausdrücklich: alles Herrliche in der Natur geschehe durch Osiris und Isis, „durch jenen, indem er die Elemente herleihe, durch diese, indem sie dieselben aufnehme und vertheile," nämlich hier sie in dieser, dort in jener Weise zu lebendigen Geschöpfen und Pflanzen verbindend. Dazu berichtet Plutarch,††) dass die Aegypter den Typhon in dem Nilpferde verbildlichten, indem sie sagten, dass das Nilpferd, „nachdem es den Vater getödtet, sich mit der Mutter gewaltsam vermische." Der Sinn dieser Behauptung, welche eigentlich dem Typhon gilt, ist sehr einleuchtend: nachdem Typhon den Leib des Osiris zerrissen und in die vier Elemente getrennt hat, mischt er sich auch in das Werk der Isis, welche die Elemente wieder zu-

*) Movers die Phönizier B. I., S. 539 ff. u. 191 ff.

**) S. Hug Ueber d. Mythos S. 88. Movers B. I., S. 218 ff.

***) Plutarch l. c. 52. u. 56.

†) l. c. 64.

††) l. c. 50. u. 32. Dazu Euseb. l. c. IIII, 12.

sammenfügt, indem er ihre Gebilde ebenfalls trennt und wieder vernichtet. Nun lesen wir bei Herodot,*) dass zu Papremis unter dem Symbol des Nilpferdes Ares verehrt wurde, und damit kein Bedenken übrig bleibe, dass dieser Ares derselbe ist mit Typhon, so beschreibt er uns, wie die Papremiten die eben angeführte Ueberlieferung Plutarch's, die gewaltsame Vermischung Typhon's mit der Mutter, in symbolischem Cultus darstellten. Also sehen wir in der heiligsten Mythe des ägyptischen Volkes, welche unzweifelhaft das eigentliche Mysterium der ägyptischen Religion enthält, den Leib der Gottheit von denselben beiden Mächten, wie bei Empedokles, von dem Streite und der Liebe, zerrissen und wieder zusammengefügt werden. Und damit ist auch bei den Aegyptern, wie bei Empedokles, der ganze Prozess des Entstehens und Vergehens, welchen wir in der Natur wahrnehmen, in die Gewalt derselben beiden Mächte übergeben, indem Typhon auch all' die einzelnen von Isis aus den Gliedern der Gottheit oder des Osiris, den Elementen, erschaffenen Gebilde zerreisst und zerstört, Isis aber immer von Neuem die zerrissenen Glieder trauernd sammelt und aus ihnen neue Gebilde hervorbringt, wie Plutarch**) ausdrücklich berichtet. Wie nach dem Dichter Claudian Empedokles den gesammten Prozess des Entstehens und Vergehens anschaut, buchstäblich ebenso der Aegypter; er

„Streuet umher und erneuet den Gott, und knüpfet von Neuem
„Wieder durch Liebe zusammen, soviel auflöste die Zwietracht.“

Dieser Prozess, die Hervorbringung aller Wesen aus den vier Elementen durch Isis und die Zerstörung derselben durch Typhon, war nach Plutarch***) auch in dem heiligen Sistrum verbildlicht; vier sich bewegende Stäbchen an dem Sistrum bedeuteten die vier Elemente, in deren Bewegung alles Werden, alle Veränderung in der Welt bestehe; dabei befanden sich Abbildungen der Isis und der Nephthys; jene bezeichnete die Hervorbringung, diese, die Gemahlin und Schwester des Typhon, die Zerstörung der Geschöpfe; durch das Bild einer Katze war die auch dem Empedokles†) zugeschriebene Einschränkung der Veränderung und des Werdens

*) Herodot. II, 71. 59. u. 63. sq.
**) l. c. 59.
***) l. c. 63.
†) Origen. Philosophum. 4.

auf das Gebiet unter dem Monde angedeutet. Wesshalb in dieser Verbildlichung Nephthys an die Stelle des Typhon gesetzt ist, lässt sich leicht erklären: der fromme Sinn hat sich gescheut, den verhassten Gott in die enge Verbindung mit der hochheiligen Isis zu bringen. Nephthys bezeichnet dasselbe, wie Typhon, ohne die Beimischung des Abscheulichen in der Vorstellung. Sie bedeutet nach Plutarch*) den Tod und das Ende, und ist darum die Schwester und Gemahlin Typhons; denn mit der zerreissenden Macht Typhons ist eben der Tod verschwistert oder vermählt. Daher nannten die Aegypter, indem sie die Nilschöpfung als ein Abbild der Weltschöpfung und dabei den Nil als Osiris auffassten, das Uebertreten des Stromes, die Vermählung des Osiris mit Nephthys, d. h. mit dem Tode; und in der gleichen Bedeutung ist Nephthys auch in einer von Böckh**) herausgegebenen attischen Inschrift mit Osiris verbunden, als Hieroglyphe des Todes. Aus der Bedeutung „Tod" oder „Ende" geht sie über in die der „äussersten Grenze," welche uns ebenfalls noch von Wichtigkeit werden wird. Nachdem wir so in der ägyptischen Auffassung des Entstehens und Vergehens dieselben beiden bewegenden Mächte, wie in der empedokleischen, aufgefunden haben, wollen wir jetzt den empedokleischen Neikos und den ägyptischen Typhon, die empedokleische Aphrodite und die ägyptische Isis noch genauer mit einander vergleichen, alles Wesentliche zusammenstellend, was uns über diese und jene überliefert wird, und dabei die Wiederholung des bereits Dargelegten nicht scheuend, damit durch die Vereinigung aller Beweise gerade das Entscheidendste in unserer Untersuchung auch zur vollständigsten Gewissheit und Klarheit erhoben werde.

Die Grundbedeutung des empedokleischen Neikos ist, schon dem Namen nach, der Streit; Empedokles nennt ihn „den verderblichen Streit" und „die blutige Zwietracht." Gerade so erscheint Typhon, als Gott des Streites, Ares, schon in der angeführten Ueberlieferung Herodots, ferner in der syrischen Darstellung des Osirismysteriums, und dazu kommt die Bekräftigung durch die sich an die ägyptische Anschauung anschliessende Astrologie,

*) l. c. u. 38.
**) Boeckh. Corp. inscr. Graec. n° 523.

namentlich auch der pseudo-manethonischen Apotelesmaten, in welcher der Planet Ares, wie bereits Schwartze*) darthut, „das Grundprinzip alles Uebels, der eigentliche böse Feind, der Typhon war.“ Dann aber beweisen Neikos und Typhon ihre Einerleiheit auch durch die That: Neikos zerreisst den Leib der Gottheit, und das Gleiche thut Typhon; Neikos zerreisst auch alle einzelnen Geschöpfe und überliefert sie so dem Tode, und das Gleiche thut Typhon, welcher von Plutarch**) auch ausdrücklich als „die zerstörende Macht“ erklärt wird, und eben desshalb in der Vorstellung der Aegypter der beständige Gemahl der Nephthys ist. Die Bedeutung der trennenden und dadurch vernichtenden Macht bewährt Typhon auch bei den verschiedenen exoterischen Anschauungen des Osirismysteriums, von denen hernach die Rede sein wird: so bei der wichtigsten unter diesen, der Verbildlichung im Nil, indem er den Nilosiris durch Kanäle zerreisst und als Meer ihn aufnimmt „und zerstreut;“***) so bei der Verbildlichung im Monde, indem er den Mondosiris in die vierzehn Tage der Abnahme als Stücke zertheilt;†) u. s. f. Ueber den Neikos und die Aphrodite des Empedokles macht Aristoteles die wichtige Bemerkung:††) da in der Natur nicht bloss das Gute, Ordnung und Trefflichkeit wahrgenommen werde, sondern auch das Gegentheil, Unordnung und Hässlichkeit, so habe Empedokles die Liebe und den Streit aufgestellt, als Urheber dieses Entgegengesetzten; denn wenn man seine Worte nach dem eigentlichen Sinne nehme, finde man, dass die Liebe ihm Urheberin alles Guten sei, der Streit aber Urheber alles Schlechten. Und diese Bemerkung wird durch die Ueberlieferung bekräftigt, dass Manes, der bekannte Vertheidiger des zoroastrischen Dualismus des Guten und des Bösen, die empedokleische Weltansicht wegen ihres Gegensatzes Aphrodite und Neikos besonders soll gebilligt haben.†††) Genau dasselbe bemerkt Plutarch*) über die beiden ägyptischen Mächte: Typhon sei Ur-

---

*) a. a. O. S. 60 u. 70 f.
**) l. c. 59.
***) Plutarch. l. c. 32.
†) l. c. 42.
††) Aristot. Metaph. I, 4. Dazu Plutarch l. c. 48.
†††) Cedren. Chron. J. I. p. 259 D. u. Suid. v. v. *Μάνης*.
*) l. c. 64 u. 54.

heber alles Unmässigen und Unordentlichen in der Natur, Isis Urheberin alles Wohleingerichteten und Guten; und wirklich finden wir, dass die Aegypter Typhons Macht in allem Schädlichen, Verderblichen und Widrigen in der Natur walten sahen, so dass sich in ihm der Stiefbruder Ahriman's nicht verkennen lässt, als welcher er denn auch von den Persern während ihrer Herrschaft über Aegypten, wie noch jetzt die Denkmäler bekunden, mit gleichem Hasse, wie Ahriman, verfolgt worden ist. Insbesondere ist Neikos im Gegensate zur Aphrodite, welche die Welt und alle Geschöpfe in ihr durch harmonische Verbindung der Elemente bildet, und von Empedokles*) „Harmonia hehren Anblicks" genannt wird, Urheber alles Misstimmigen, Disharmonischen. Gerade so erscheint Typhon in der heiligen Sage zu Koptos, welche Plutarch**) berichtet; so erscheint er auch noch in der hellenischen Mythe, welche ihn aus Aegypten aufgenommen, und zwar bei Pindar,***) der selbst eine unmittelbare Beziehung zum ägyptischen Amun hatte, als Feind der Harmonie; und darum verbildlichten die Aegypter, nach ausdrücklicher Ueberlieferung,†) den Typhon durch den Esel wegen des widrigen disharmonischen Geschreies dieses Thieres, und in dem Bilde des Esels haben wir den Typhon auch in der Hieroglyphik vor uns. Ferner sahen den Neikos Manche vornehmlich wirksam in der auflösenden und dadurch zerstörenden Kraft des Feuers.††) Und gerade so wurde Typhon's Macht von den Aegyptern vornehmlich in dem zerstörenden Feuer erblickt und namentlich in den verheerenden Gluthwinden.†††) Dazu wissen wir, dass die Aegypter dem Typhon Eselopfer zur Abwendung darbrachten.*) Nun vernehmen wir, was der Geschichtschreiber Timäos,**) ein geborener Sikeler, meldet: Als die Vaterstadt des Empedokles einst von verheerenden Südwinden

*) Plutarch. l. c. 48. Dazu Emped. v. 59. 153. 214. u. 139. 232. sq.

**) l. c. 55.

***) Pind. Pyth. I, 13 sq. u. Schol. Dazu Nonn. Dionys. I, 520. u. Pausan. IX, 16. 1. Pind. Fragm. II, 7.

†) Plutarch. l. c. 30. 31. 50. Aelian. H. A. X, 28. Dazu Bunsen a. a. O. Dingbilder Nr. 174. Movers B. I. S. 297. u. 524 f. Hug S. 233.

††) Plutarch. de primo Frig. 16. Dazu Emped. v. 208.

†††) Plutarch. de Is. et Osir. 33. Schmidt de sacerd. et. sacrif. Aegypt. p. 314.

*) Plutarch l. c. 30. Schmidt l. c. p. 283 sq.

**) b. Diog. L. VIII, 60.

heimgesucht wurde, und die Früchte verdarben, so liess Empedokles Esel schlachten und die Häute derselben auf den Anhöhen der Stadt aushängen. Aus dieser Erzählung, in Verbindung mit einer anderen Stelle, hat Karsten*) die Vorstellung gebildet: Empedokles habe eine Gebirgsschlucht, durch welche die Südwinde hereindrangen, mit ausgespannten Eselhäuten versperrt; der Erklärer ist aber so unvorsichtig gewesen, nicht einmal einen Blick auf die Oertlichkeit des alten Akragas zu werfen, welches gerade nach Süden hin weit geöffnet da lag, so dass eine solche Absperrung jener Winde, wenn sie überhaupt denkbar, hier ganz unmöglich war. Es ist nicht anders anzunehmen, als dass Empedokles eben dem Typhon ein ägyptisches Eselopfer dargebracht hat.**) Endlich hat der Neikos in der Anschauung des Empedokles auch denselben Wohnsitz, wie Typhon in der Anschauung der Aegypter. Empedokles versetzte nämlich in poetischer Vorstellung den Neikos an die äusserste Grenze der zur Einheit verbundenen Welt; denn indem er die Elemente sich zur Bildung der Welt vereinigen lässt, sagt er:***)

„Wie die Verbindung geschah, da entwich an die Grenze der Streit hin;"

und in einer anderen Stelle:

„Vieles jedoch auch blieb ungemischt noch neben Gemischtem,
„Was noch schwebend der Streit festhielt; denn er ist nicht auf Einmal
„Ganz vollständig gewichen zur äussersten Grenze des Kreises."

Eben dort, an der äussersten Grenze des Kreises, ist auch Typhon's Wohnsitz nach der Vorstellung der Aegypter, wie Plutarch†) meldet, bemerkend, dass die Aegypter dieses auch durch die Vermählung Typhon's mit Nephthys ausdrücken, welche das Ende, d. i. den Tod und zugleich die äusserste Grenze bedeutet.

Vergleichen wir jetzt die empedokleische Aphrodite und die ägyptische Isis mit einander. Der Begriff der ersteren kann kaum zu hoch und zu weit gefasst werden. Empedokles selber sagt von ihr:††)

„Diese betracht' im Geist und sitze nicht Staunen im Auge!
„Sie, die den Sterblichen auch inwohnt in die Glieder gepflanzet,

*) Karsten l. c. p. 20 sq.
**) Vgl. Aelian. H. A. X, 28.
***) V. 58. u. 172 sq.
†) l. c. 59 u. 38.
††) V. 108. sq.

„Durch die sie freundlich gesinnt und gemeinsame Werke betreiben,
„Wonnegefühl sie benennend und Aphrodite mit Namen,
„Sie kennt, wie sie das All umschlingt, von den sterblichen Menschen
„Keiner annoch.“

Einen eben so hohen und weiten Begriff eröffnet uns Isis schon gleich durch die berühmte Inschrift zu Sais, in welcher sie sagt:*) „Ich bin Alles, was war und ist und sein wird, und meinen Schleier hat noch kein Sterblicher aufgehoben.“ Ja die letzten der angeführten empedokleischen Worte klingen fast wie eine Uebersetzung dieser Inschrift; denn das kann die saitische Göttin offenbar nicht ausgesprochen haben, dass sie dem Stoffe oder den Bestandtheilen nach Alles sei; diese stammen ja von der höchsten Gottheit, von Osiris; sondern, dass „durch sie“ Alles sei und sie in Allem walte, wie die empedokleische Aphrodite, die zugleich ebenso, wie Isis, mit einem Schleier für die Sterblichen verhüllt ist, den noch Niemand aufgehoben. Betrachten wir die empedokleische Göttin genauer zunächst von dem Standpunkte der mythisch religiösen Anschauung der Hellenen, so wird Keinem entgehen, dass Empedokles sie durch den Namen Aphrodite nur ihrer Grundbedeutung nach darstellt, als Göttin der Liebe, dass ihr Begriff aber ziemlich den halben Himmel der hellenischen Gottheiten umfasst. Sie ist verschwistert und vermählt mit der höchsten Gottheit, dem Urwesen aller Dinge; sie ist die Hervorbringerin oder Mutter aller Geschöpfe, auch die grosse Mutter der Götter; sie fördert alle Geburten an's Licht; sie erschafft die Pflanzen, die ganze Fruchtbarkeit in der Natur; sie ist, wie wir soeben von Empedokles vernommen, auch die Urheberin der geselligen Vereinigung der Menschen; sie ist, wie wir weiterhin sehen werden, auch die Urheberin und Vorsteherin der Zauberei; und so vereinigt die empedokleische Aphrodite in ihrem Begriffe die Hera, Kybele, Artemis, Eileithyia, Demeter, Thesmophoros, Hekate, andere zu übergehen. Ganz ebenso verhält es sich mit der ägyptischen Isis; sie ist nach Plutarch „die mit unzähligen Namen Benannte,“ und ihr Begriff, nach Simplicius, wie der Begriff ihrer syrischen Schwester, eine wahre Götterwohnung, die Eigenschaften vieler Gottheiten umfassend.**) Daraus ist sehr begreiflich, dass die Alten

*) Plutarch. l. c. 9.
**) Plutarch. l. c. 53. Simplic. in Phys. fol, 150, a. Movers B. I S. 150.

die Isis durch keine ihrer Gottheiten erschöpfend zu übersetzen vermochten. „Dieselbige, sagt Diodor, nennen die Einen Isis, die Anderen Demeter, die Anderen Thesmophoros, die Anderen Selene, die Anderen Hera, die Anderen mit allen diesen Namen.“ Die zuletzt Erwähnten waren noch am besten unterrichtet, obwohl auch sie gerade die Grundbedeutung der Isis nicht kannten. Am häufigsten wurde sie von den Alten, selbst von Herodot,*) als Demeter aufgefasst, nicht unrichtig, wie auch Empedokles in einer Stelle seine Aphrodite mit Bestimmtheit als Demeter bezeichnet, aber sehr beschränkt; denn mit Recht hob Eudoxos**) aus seiner genaueren Kenntniss gegen diese Auffassung hervor, dass Isis Göttin der Liebe sei, Demeter aber nicht. Weil der Begriff der Isis ein in sich so reicher ist, so konnte er auch von den Aegyptern selber nicht in einer bestimmten Anschauung ausgeprägt und erschöpft werden, sondern wurde von ihnen in verschiedenen Formen entwickelt, von denen die eine dieses, die andere jenes Hauptmoment herausstellte. Denn es ist nicht zu bezweifeln, was ja auch die angeführte Ueberlieferung, sie sei „die mit unzähligen Namen Benannte,“ bezeugt, dass die verschiedenen Hauptgöttinnen der Aegypter, die Eine Isis sind, nur in verschiedenen Formen und Beziehungen mit verschiedenen Symbolen, welche ein bestimmtes Moment aus dem Begriffe der Isis besonders hervorheben, während ihnen allen das Hauptsymbol der Isis gemeinsam ist, das Bild der Kuh; denn unter diesem verehrten die Aegypter die Isis,***) wie unter dem Bilde des Apis den Osiris. Sie ist namentlich, das ist sonnenklar, Eines mit Hathor, der ägyptischen Aphrodite, deren Cultus am meisten durch ganz Aegypten herrschte; diese Einerleiheit bezeugt Plutarch†) ausdrücklich, und bestätigen die Bildwerke und Hieroglyphik. Sie ist ebenso Eines mit der saitischen Neith; auch diess bezeugt Plutarch††) ausdrücklich, und bestätigen gleichfalls die Bildwerke und Hieroglpphik; es ist auch daraus einleuchtend, dass mit dem Heiligthume zu Sais, wie Herodot berichtet, das Grab des Osiris und die Feier des Osirismysteriums

*) Herodot. II, 59. Vgl. Empedokles b. Plutarch. Amator. 12.
**) l. c. 64 u. 52.
***) Herodot. II, 41. Plutarch. l. c. 39. u. A.
†) l. c. 56. Dazu Bunsen B. I. S. 490 f. u. A.
††) l. c. 9. u. 62. Dazu Bunsen B. I. S. 489 f. u. A. Herodot. II, 170 sq.

verbunden war. Ferner ist Isis auch Eines mit der Bubastis, in welcher die Hellenen ihre Artemis Eileithyia wiederzuerkennen glaubten; diese Einerleiheit ist in einer von Diodor*) angeführten alten Inschrift ausgesprochen, und wird ebenfalls durch die Denkmäler bekräftigt. Doch diess mag über die Entwickelung des Begriffes der Isis im ägyptischen Cultus hier genügen, und das Genauere hierüber einem anderen Orte vorbehalten bleiben; wir wollen die Uebereinstimmung der Isis mit der empedokleischen Aphrodite aus diesem Gebiete nicht erweisen, sondern aus bestimmteren und klareren Ueberlieferungen über ihre Bedeutung. Die Grundbedeutung der empedokleischen Aphrodite ist unzweifelhaft: die vereinigende Liebe. Eben das, Aphrodite als die vereinigende Liebe, ist Isis nach den angeführten Zeugnissen des Eudoxos und Plutarch, nach der syrischen Darstellung des Osirismysteriums, nach den Bildwerken, in denen sie als Hathor uns die Bänder in ihren Händen zeigt, welche bei den Aegyptern das Symbol der vereinigenden Liebe waren.**) Und diess alles wird zum Ueberfluss noch dadurch bekräftigt, dass Isis auch die Offenbarerin und Vorsteherin der gesammten ägyptischen Zauberei ist, welche gleich der empedokleischen, wie weiter unten wird dargethan werden, aus der Anschauung der in dem All waltenden vereinigenden Liebe ausfliesst. Am entschiedendsten und klarsten aber beweisen die empedokleische Aphrodite und die ägyptische Isis ihre Einerleiheit auch durch die That. Jene fügt die durch den Streit oder Neikos zerrissenen Glieder der höchsten Gottheit wieder zusammen, und das Gleiche thut Isis; jene bildet auch alle einzelne Wesen aus den vier Elementen, den Gliedern der höchsten Gottheit, und das Gleiche thut Isis, die Hervorbringerin oder Mutter aller Wesen. Diess ist im Vorgehenden zu vollständiger Gewissheit dargethan worden. Selbst durch die fortwährende Preisung als Mutter des Horos wird Isis als die Hervorbringerin der ganzen sichtbaren Welt bezeichnet, nach dem, was Plutarch***) über die Bedeutung des Horos mit einer Bestimmtheit berichtet, dass es unmöglich ist, dagegen Zweifel zu erheben. Ferner haben wir gesehen, dass die empedokleische

*) Diod. Sic. I., 27. Vgl. Bunsen B. I., S. 491.
**) Champoll. Panth. Ég. pl. 17.
***) l. c. 56, 43, 55, 52.

Aphrodite, nach dem Zeugnisse des Aristoteles, überhaupt Urheberin alles Guten und Schönen in der Natur ist, dagegen Neikos Urheber alles Schlechten; und genau dasselbe ist Isis, überhaupt Urheberin alles Guten und Schönen in der Natur, dagegen Typhon Urheber alles Schlechten, nach dem Zeugnisse Plutarch's, welches ebenfalls schon dargelegt worden. Dazu hat sich gezeigt, dass das Gute und Schöne selbst, mit Bestimmtheit als das Harmonische von Empedokles aufgefasst wird, das Schlechte aber als das Disharmonische, Zerrissene; und genau so fassen auch die Aegypter das Schlechte auf als das Disharmonische, indem sie eben desshalb den Typhon in dem Esel verbildlichen, wie bereits gezeigt worden; jetzt ist noch hinzuzufügen, dass in der ägyptischen Hieroglyphik auch „der Begriff und das Wort Gut, Schön, durch eine Art Laute oder Zither ausgedrückt,"*) und also auch das Gute und Schöne von den Aegyptern mit Bestimmtheit als das Harmonische aufgefasst wird. Nachdem so die Einerleiheit der empedokleischen Aphrodite und der ägyptischen Isis bis in das Innerste und Tiefste erwiesen ist, muss alles Weitere, z. B., dass die eine wie die andere auch als die Urheberin der geselligen Vereinigung der Menschen betrachtet wird,**) nur von untergeordneter Wichtigkeit erscheinen.

Aus den gesammten Vorlagen nun müssen wir erkennen, dass uns in der Philosophie des Empedokles in der That das Mysterium des ägyptischen Volkes, nur in der Verklärung der hellenischen Philosophie, enthüllt ist, ohne dass wir noch des ausdrücklichen Zeugnisses des Alterthums bedürfen, welches die Philosophie des Empedokles wirklich als eine durch und durch dionysische bezeichnet, und ihn eben dessen beschuldigt, was hier erwiesen wird, dass er die Mysterien des Dionysos, d. i. des Osiris, aus der geheimen Feier an das Licht herausgestellt habe.

Dass eine solche Weltansicht für die Mehrheit des ägyptischen Volkes, auch mitgetheilt, ein Mysterium bleiben musste, ist wohl begreiflich; eben so begreiflich ist aber auch das Bestreben, das Mysterium in fasslicheren exoterischen Anschauungen zu verbildlichen. Unter diesen, denn sehr viele solche Versuche werden uns über-

*) Bunsen, Bd. I. S. 409. Champoll. Diod. Ég. p. 292, n°. 337, p. 293, n°. 338. Vgl. Plutarch. l. c. 64.

**) Emped. v. 110. Aristot. Phys. VIII., 1 und Diod. Sic. I., 14.

liefert, hat keine die hohe Bedeutendheit und Wichtigkeit in dem Leben und dem Cultus des ägyptischen Volkes erlangt, und hat keine die enge innere Verbindung mit dem Mysterium selbst, wie die Verbildlichung im Nil, welche wir daher genauer betrachten müssen, weil in dem Abbilde sich das Urbild beglaubigen wird, und weil ja auch der Zweck unserer Untersuchung nicht ist, bloss allein die Uebereinstimmung der Aegypter und des Empedokles zu erweisen, sondern gleichzeitig eben dadurch den Sinn des gesammten ägyptischen Lebens wenigstens im Grundwesentlichen klar zu machen. Um die Verbildlichung des Osirismysteriums im Nil recht zu verstehen, müssen wir fürs Erste Folgendes vorausnehmen: es wird uns nicht überliefert, in welchen Zeiträumen Empedokles das beständige Auseinandergehen der Gottheit aus ihrer Einheit in die Vierheit der Elemente und die Weltentwickelung, und die Rückkehr derselben aus der Weltentwickelung wieder in die Einheit sich gedacht habe; dagegen von den Aegyptern ist es, wie Böckh*) bezeugt, vollkommen gewiss, dass sie diesen grossen Prozess, welchen wir der Kürze wegen durch das Eine Wort „Weltperiode“ ausdrücken wollen, in einem Zeitraume von 36,525 Jahren auffassten, der sich in 25 Hundssternperioden darstellte, von denen jede aus 1461 Jahren bestand, und ein „Jahr der Gottheit“ genannt wurde. Dabei erklärt sich einfach, warum der heilige Apis, das bekannte lebendige Symbol der Gottheit, des Osiris, gerade nur 25 Jahre leben durfte,**) indem man ihm ein gewöhnliches Jahr als ein Jahr der Gottheit d. i. als eine Hundssternperiode anrechnete. Nun finden wir bei den Aegyptern ganz dasselbe, wie in der indischen, chaldäischen und zoroastrischen Lehre; die letztere erblickte von der grossen zwölftausendjährigen Weltperiode mit der wechselnden Oberherrschaft Ormuzd's und Ahriman's ein Abbild in der Jahresperiode; und eben so betrachteten die Aegypter die Jahresperiode als ein Abbild der grossen Weltperiode, nur, versteht sich, in anderer Auffassung des Prozesses. Wie nämlich nach ihrer Ansicht die Weltschöpfung mit dem Zerrissenwerden oder dem leiblichen Tode der Gottheit begann, so rechneten sie auch den

*) Böckh, Manetho und die Hundssternperiode, in d. Zeitschr. f. Geschichtsw. von Schmidt. Jahrg. 1844, S. 429.

**) Plutarch. l. c. 56. Plin. H. N. VIII., 46.

Anfang des Jahres von einem Zeitpunkte ab, in welchem ihnen die Natur begann, den Anblick der Verwüstung und des Todes darzubieten, und zwar genau von dem Tage ab, welchen sie zugleich für den Geburtstag der Welt ansahen, nämlich von dem Aufgange der Sothis oder des Hundssternes, am 20., 21. oder 22. Juli, einem Spielraume, wie Böckh*) bemerkt, „der wegen der Unsicherheit der Beobachtung des Hundsstern-Aufganges gelassen wurde"; das war der erste Thoth des ägyptischen Jahres, und zugleich die Zeit, in welcher der Nil übertrat. Der Nil aber war ihnen bei dieser Verbildlichung der Weltperiode in der Jahresperiode die höchste Gottheit, Osiris, dagegen das ägyptische Land Isis, indem ihnen der Strom, weil er das ägyptische Land befruchtete, Aehnlichkeit hatte mit Osiris, dem männlichen Prinzip, welches in den vier Elementen gleichsam den Samen zur Bildung aller Wesen durch Isis herleiht, während das ägyptische Land, welches aus der Befruchtung durch den Nil dann die unzähligen Gebilde des Frühlings hervorbrachte, mit Isis verglichen werden konnte. Auch bemerkten die Aegypter ausdrücklich, dass bei der Nilschöpfung ganz ebenso, wie bei der Weltschöpfung geschehen, sich aus dem Schlamm mannigfaltige Geschöpfe, namentlich Frösche, zuerst in unvollendeten Gestalten, halb Erde, halb Thier, entwickelten; worauf wir weiterhin bei der genaueren Vergleichung der ägyptischen und empedokleischen Kosmogonie zurückkommen werden. Indem nun die Aegypter so den Nil als Osiris anschauten, nannten sie das Uebertreten des Stromes nach beiden Seiten in das Land, wie Plutarch**) sagt, „die Vermählung des Osiris mit Nephthys," d. h. mit dem Tode, und die vielen Kanäle, in welche der Strom geleitet und gleichsam zerrissen wurde, verwandelten sich in ihrer Phantasie, nach Hug's***) wohl ganz richtiger Deutung, in eben so viele Gehülfen Typhons, und das Bette, in welches der Nill dann zurücktrat, wurde zu einer Truhe für den todten Osiris, in welcher er in das Meer schwamm; dabei nannten sie, wie Plutarch†) schreibt, „Typhon das Meer, in welches der Nil mündend verschwindet und zerstreut wird." Das

*) Böckh, a. a. O. S. 404, und dort die Zeugnisse der Alten.
**) l. c. 38.
***) a. a. O. S. 84.
†) l. c. 32, 39, 13.

war die Zeit, in welcher die Aegypter im Hinblick auf die vorliegende Gestalt der Natur, wie auf den Anfang der Dinge, mit Isis die Klage erschallen liessen über den Tod der Gottheit.*) Aber ihre Klage verwandelte sich in Jubel, wann im Frühjahre aus der Verwüstung und dem Tode in der Natur sich durch der Isis schaffende Macht das mannigfaltige Leben entwickelte; jetzt feierten sie die Wiederherstellung der Gottheit durch Isis. So war den Aegyptern das wechselnde Sterben und Neugeborenwerden der Natur in der Jahresperiode, welches sie auch in der jährlichen Verjüngung der heiligen Schlange, des Symbols der höchsten Gottheit, anschauten,**) zugleich ein Abbild des grossen Prozesses der Weltperioden; daher die Verknüpfung der Jahresfeste mit dem Osirismysterium, welches ohnehin nicht bloss den Prozess der Weltschöpfung, sondern überhaupt den Prozess alles Entstehens und Vergehens darstellt. Bei der Anschauung des Osirismysteriums in der Jahresperiode lag auch eine andere Auffassung nahe, welche nach Plutarch***) ebenfalls dem ägyptischen Cultus einverleibt war, nämlich die astronomische, die Sonne für Osiris zu nehmen. In dieser Verbildlichung wurde die Sonne der Vater, der Mond die Mutter des Alls. Eine andere Verbildlichung, die bereits oben angeführt worden, betrachtete dagegen den Mond als Osiris, und die vierzehn Tage der Abnahme des Mondes als vierzehn Stücke, in welche dieser Osiris durch Typhon zerrissen werde;†) so dass also auch wieder die Monatsperiode ein Abbild der Weltperiode war. Ausserdem gab es aber noch sehr viele und sehr verschiedene Anschauungen des Mysteriums, unter denen z. B. eine, nach dem Verfasser der Clementinen,††) den Osiris als das unterirdische Wasser deutete, welches, von Natur Eines, in eine Vielheit von Kanälen zertheilt sei. Wie der tiefsinnige Jakob Böhme das Mysterium der heiligen Dreieinigkeit hier in dieser, dort in jener Erscheinung in der Natur nachwies, in ähnlicher Weise erblickte der Aegypter das Mysterium des Osiris in den mannigfaltigsten Formen in der Natur, welche

*) Herodot II., 132 und Plutarch. l. c. 39.
**) Euseb. l. c. II., 10. Horapoll. Hierogl. I., 2.
***) l. c. 52 u. 43.
†) Plutarch. l. c. 42. Vgl. 13, 18.
††) l. c. VI., 9.

auch in ihrer Unangemessenheit noch einen Werth für uns haben, insofern sie mehr oder minder klar, als die eben angeführte, den Urgedanken durchscheinen lassen. Aber das Verständniss des ägyptischen Geistes musste nothwendig bisher verschlossen bleiben, weil man weder das Osirismysterium selbst erkannte, noch diese Unterscheidung des eigentlichen Mysteriums und der exoterischen Anschauungen oder Verbildlichungen desselben machte. So geschah es, dass man irgend eine beschränkte Anschauung des Mysteriums für die Grundansicht selbst nahm, wie Jablonski die Auffassung des Osiris als der Sonne und der Isis als des Mondes, wobei die gleichzeitig überlieferten anderen Auffassungen in ein Prokrustesbett der Auslegung gebracht wurden. Jablonski sah sich sogar genöthigt, gerade den Kern aller Ueberlieferungen, die heiligste Mythe des Volkes von dem Zerrissenwerden des Leibes des Osiris durch Typhon und von der Wiederzusammenfügung desselben durch Isis völlig ausser Erörterung zu lassen. Freilich hätte er auch, wenn er diese Mythe in Betracht gezogen, in die äusserste Verlegenheit gerathen müssen, weil die Sonne weder von irgend Jemandem, der für Typhon gelten könnte, zerrissen, noch vom Monde wieder zusammengefügt wird. Denn die Auffassung des Osiris und der Isis als der Sonne und des Mondes drückt eben, wie alle die anderen exoterischen Anschauungen, das Mysterium nur einseitig und unvollständig aus. Plutarch, welchem sowohl die Grundbedeutung des Osiris, der Isis und des Typhon, als die mannigfaltigen beschränkten Auffassungen vorlagen, in denen Osiris bald der Nil, bald die Sonne, bald der Mond, bald das Samenkorn u. s. f., Isis bald das ägyptische Land, bald der Mond, wie Osiris, bald das Feuchte u. s. w., Typhon bald das Meer, bald der Winter, bald das zerstörende Feuer u. s. w. bedeuten sollte, hat sich im Ganzen glücklicher, als die neueren Forscher, in diesem Chaos der Ueberlieferungen zurechtgefunden, indem er aus ihnen zuletzt doch die richtige allgemeine Grundbedeutung herstellt.*) Es ist ganz unmöglich, wenn man Aegypten nicht zu einem Tollhause machen will, diese Auffassungen anders, als in dem angegebenen Mysterium zu vereinigen; sie haben in der That keine andere Einheit, als dass sie dasselbe Mysterium in verschiedenen mehr oder minder beschränkten und unvollkommenen exote-

*) l. c. 64.

rischen Anschauungen oder Verbildlichungen ausdrücken. Dazu hat aber offenbar auch die Unwissenheit völlig Sinnloses gedichtet; denn diese geht in manchen Meinungen, die uns berichtet werden, ins Unglaubliche. So gab es nach Plutarch Manche, die behaupteten, Typhon habe den Osiris in vierzehn Stücke zerrissen, und Isis dieselben an verschiedene Städte vertheilt, wo sie bestattet worden, daher so viele Gräber des Osiris beständen, weil für jedes Stück ein besonderes Grab eingerichtet worden sei; hierin ist auch nicht die leiseste Ahnung des Mysteriums zu bemerken. Andere, sagt Plutarch, behaupteten dagegen: so verhalte es sich nicht, sondern Isis habe so viele Bilder des Osiris verfertigt und an jede Stadt eines verschenkt, statt des wirklichen Körpers, damit Osiris bei recht vielen verehrt würde, und Typhon das wahre Grab nicht herausfinden könnte. Diese Klügeren waren nur um so viel besser unterrichtet, als sie wussten, dass in den verschiedenen Städten nicht blosse Stücke des Osiris sollten begraben sein, sondern in jeder die ganze Gottheit ein bildliches Grab hatte. Doch wir wenden uns von diesem exoterischen Unverstande wieder zur eigentlichen Erkenntniss.

Nachdem wir die Nilschöpfung als Abbild der Weltschöpfung kennen gelernt haben, wollen wir jetzt auch noch die letztere nach ihren bestimmteren eigenthümlichen Zügen genauer betrachten. Beide werden von den Aegyptern in Beziehung und Verähnlichung mit einander vorgestellt, und die Ueberlieferung, nach welcher die Aegypter das Wasser sollen als den Ursprung aller Dinge angesehen haben, beruht unverkennbar zunächst auf dieser Verbildlichung der Weltschöpfung in der Nilschöpfung.*) Vorher wollen wir aber die bestimmteren eigenthümlichen Züge der empedokleischen Weltschöpfung ins Auge fassen. Nach Empedokles, wie bereits gezeigt worden, war das Urwesen oder der Sphairos, jene Einheit der vier Elemente und damit der ganzen Weltentwickelung, zuerst in sich selbst ohne Bewegung; da erwuchs in ihm die Zwietracht, und die Elemente trennten sich von einander; aber gegen die Zwietracht erhob sich wieder die Liebe, erstrebend die Wiedervereinigung und Mischung der Elemente, und in dem Kampfe beider Mächte gegen einander, welchen Empedokles**) als einen

*) Vgl. Simplic. in Phys. fol. 51, a.
**) V. 168.

Wirbel und Strudel der Elemente durcheinander darstellt, geschah die Bildung der Welt und der einzelnen Wesen. Alles Leichte schwang sich in die Höhe, und aus ihm gestaltete sich der feurige Himmel und der Luftkreis; alles Schwere aber senkte sich in die Tiefe, und aus ihm entstand die Erde und das Meer; und durch mannigfaltige Mischung der Elemente in der bereits beschriebenen Weise entsprangen die einzelnen Geschöpfe, von denen diejenigen, in welchen die leichten Elemente vorherrschten, sich als Vögel in die Luft erhoben, die anderen dagegen, die aus schwererer Mischung hervorgingen, unten die Erde zu ihrem Wohnsitz erhielten. Bei dieser Hervorbringung der einzelnen Geschöpfe aus der Mischung der Elemente tritt uns aber folgende merkwürdige Vorstellung entgegen: im Anfange, als die Liebe noch nicht zur vollen Herrschaft gelangt war, sondern durch die entgegenwirkende Kraft der Zwietracht gehemmt wurde, entsprangen in dem Strudel der Elemente misslungene unvollkommene und disharmonische Gebilde. Aus diesem Theile des empedokleischen Schöpfungsgemäldes besitzen wir noch folgende urkundliche Züge:*)

„Also geschah's, dass Häupter, des Nackens beraubt, aufsprossten;
„Bloss auch irrten da Arme herum, die der Schultern entbehrten;
„Augen auch schweiften vereinzelt, noch untheilhaftig der Stirnen."
„Vieles erwuchs mit doppelter Brust und doppeltem Antlitz;
„Rind mit Menschengesicht ward dieses, dagegen ein Andres
„Mensch mit dem Haupte des Stiers, und Gemischtes zum Theil von dem Manne,
„Theils in des Weibes Natur aus zarteren Gliedern gebildet."

Alle diese Missgeburten gingen aber wieder unter, und nur die wohlgelungenen Gebilde blieben erhalten, welche sich dann durch Begattung fortpflanzten. Aus dem ägyptischen Schöpfungsgemälde erfahren wir durch den Sammler Diogenes**), unter der ausdrücklichen Bürgschaft Manetho's und des Hekatäos von Abdera, nur das bereits oben Dargelegte: dass aus dem Urwesen sich zuerst die vier Elemente sonderten, und aus diesen dann die Geschöpfe entstanden. Bestimmteres meldet Diodor;***) nach diesem ist den

*) V. 232 sq. u. 238 sq. und dazu Simplic. in Aristot. de coelo fol. 144, b. Plutarch. de plac. phil. V., 19.

**) Diog. L. proem. 10.

***) Diod. Sic. I., 7.

Aegyptern, wie dem Empedokles, das Ursprüngliche die Einheit der gesammten Weltentwickelung, und die Schöpfung geschieht durch Auflösung der Einheit in die vier Elemente, von denen die leichten sich in die Höhe schwingen und in den feurigen Himmel und den Luftkreis sondern, die schweren sich nach unten senken und in das feste Land und das Meer scheiden, und die einzelnen Geschöpfe entspringen durch mannigfaltige Mischung der Elemente, durch eine Mischung, in welcher das Feurige überwiegt, die Vögel, die sich desshalb in die Luft erheben, durch ein Uebergewicht des Erdigen und Schweren in der Mischung die Thiere, welche unten an der Erde leben; was ebenfalls bereits oben gezeigt worden, mit Bekräftigung durch den Dialog der Isis mit Horos. Zu allem diesem, was ganz mit Empedokles übereinstimmt, meldet Diodor auch den empedokleischen Wirbel oder Strudel der Elemente bei der Schöpfung, sowie das endliche Aufhören der Erzeugung der Thiere aus den Elementen und die Fortpflanzung derselben durch Begattung. Endlich finden wir alle die dargelegten eigenthümlichen Züge des empedokleischen Schöpfungsgemäldes beisammen in der Darstellung, welche der Verfasser der Clementinen,*) dem Aegypter Apion in den Mund legt. Auch in dieser Darstellung ist das Ursprüngliche wieder eine völlig „unterschiedlose Mischung" der vier Elemente, und indem darauf hingewiesen wird, dass auch von den Orphikern der Urzustand aller Dinge als ein Ei versinnlicht werde, in welchem die Elemente der gesammten Weltentwickelung noch in völliger Einheit gemischt waren, wird die Entfaltung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Dinge aus der Einheit der vier Elemente insbesondere verbildlicht in der Entfaltung des Pfaues mit seiner bunten Farbenpracht aus der einfachen Gestalt des Eies; worin sich, wie schon früher bemerkt, der empedokleische Sphairos gar nicht verkennen lässt, den wir ja auch in dem ägyptischen heiligen Schöpfungssymbole, dem Käfer, gefunden haben. Dann der Schöpfungsprozess selbst ist ebenfalls dargestellt als ein empedokleischer Wirbel oder Strudel der Elemente durcheinander, wie in einem trüben Meere; und die ägyptische Aechtheit dieser Anschauung wird durch Herodot**) verbürgt, der von einem my-

*) Clem. Rom. Homil. VI, 3. sq. u. 24 sq.
**) Herodot. II. 170 sq.

stischen „kreisförmigen See“ bei dem Heiligthume der saitischen Isis berichtet, an welchem in nächtlicher Feier das Zerrissenwerden der Gottheit, des Osiris, oder, was dasselbe, die Weltschöpfung, verbildlicht wurde. Aber das Merkwürdigste ist, dass in dem apionschen Schöpfungsgemälde auch gerade so, wie in dem empedokleischen, zuerst „unzählige unvollkommene Mischungen bald in dieser, bald in jener Weise“ hervorgehen, welche als misslungene Gebilde sich wieder auflösen, bis endlich die Bewegung sich regelt und die rechten Mischungen geschehen; und die ägyptische Aechtheit auch dieser Vorstellung wird durch Diodor*) beglaubigt, der gleichfalls meldet, dass nach der Lehre der Aegypter im Anfange der Schöpfung seltsame Ungeheuer entsprungen seien. Zugleich tritt hier auch, wie bei Empedokles, aus der Auflösung der Einheit des Urwesens Aphrodite hervor, welche in Verbindung mit dem Feuer die Welt in ihrer Schönheit vollendet. Wie die Aegypter von dieser Weltschöpfung ein Abbild in der Nilschöpfung erblickten, ist schon in den Hauptzügen gezeigt worden; jetzt ist noch hinzuzufügen, wie sie die Uebereinstimmung auch noch genauer ins Einzelne nachwiesen. Sie sagten nämlich, nach Diodor,**) „noch zu unseren Zeiten nehme man ja bei der Ueberschwemmung Aegyptens deutlich wahr, wie bei der Abnahme des Wassers sich lebendige Geschöpfe erzeugen; denn wenn der Strom zurücktrete, und der Schlamm von der Sonne gedörrt werde, entständen Thiere, manche vollkommen ausgebildet, andere halb entwickelt und noch mit der Erde zusammengewachsen.“ Und das Gleiche lesen wir bei Ovid:***)

„So, wenn das triefende Land der sich siebenfach mündende Nilstrom
„Wieder verlässt, und in's frühere Bett die Gewässer zurückzieht,
„Und von dem hohen Gestirn der entstandene Schlamm sich erwärmet,
„Findet der Bauer, nachdem er die Schollen des Bodens gewendet,
„Vielerlei Thier', und erblickt da die einen soeben begonnen,
„Grad' im Entstehen, und andere noch nicht völlig entwickelt,
„Einiger Glieder beraubt, und oft in demselben Körper
„Lebet ein Theil und der andere Theil ist lautere Erde.“

---

*) Diod. Sic. I, 26.

**) Diod. Sic. I, 10. Dazu Macrob. Saturn. VII, 16. u. A. b. Karsten ad Emped. v. 232 sq.

***) Ovid. Metam. I, 422. sq.

Insbesondere meldet Horapollon*) die Erzeugung von Fröschen aus dem Nilschlamm, so dass sie bisweilen inmitten ihres Bildungsprozesses, halb Frosch, halb Erde, gefunden würden. Und auch die Denkmäler zeigen uns den Frosch als ein auf die Schöpfung bezügliches Sinnbild. Dass die Aegypter auch den Menschen bei der Schöpfung in ähnlicher Weise entstehen liessen, bezeugt Horapollon**) ausdrücklich; er schreibt: „Um den Menschen, wie er anfangs unförmlich entsprungen sei, und hernach seine Gestalt empfangen habe, zu bezeichnen, gebrauchen sie das Bild einer schwangeren Bärin; denn diese gebiert zuerst eine dicke und feste Blutmasse, gestaltet sie alsdann durch Erwärmung mit den Schenkeln, und vollendet sie durch Belecken.“ Und ganz ebenso lehrte Empedokles, dass der Mensch im Anfange unförmlich, den Hauptbestandtheilen nach aus Wasser und Erde, d. i. aus Schlamm, hervorgegangen sei, und hernach seine Gestalt und Vollendung empfangen habe, wie uns noch in folgendem Bruchstücke urkundlich vor Augen liegt:***)

„Rohe noch formlose Bilder entsprangen zuerst aus dem Boden,
„Beiderlei, Wasser sowohl wie Erde, besitzend als Antheil;
„Diese bewirkte das Feuer, indem es zum Gleichen empor drang,
„Ganz noch an ihnen verhüllt die gefällige Bildung der Glieder,
„Weder mit Laut, noch gar mit der üblichen Rede der Menschen.“

Und wie Karsten †) vermuthet, dass die empedokleische Vorstellung von der Entstehung der einzelnen Wesen bei der Schöpfung aus der angeführten Beobachtung über die Bildung der Frösche entsprungen sei, so legt Ovid dem Pythagoras, bei welchem er, wie sich klar erweisen lässt, den Empedokles in der Vorstellung hat, wirklich dieselben Bemerkungen in den Mund, die wir soeben von den Aegyptern vernommen haben; denn also lässt er ihn reden: ††)

„Samen besitzet der Schlamm, die grünliche Frösche erzeugen,
„Und er gebirt sie zuerst fusslos, drauf leihet er ihnen
„Schenkel, zum Schwimmen geschickt, und damit die auch dienen zu langen

*) Horapoll. Hierogl. I, 25. Vgl. II. 102.
**) l. c. II, 83.
***) V. 251 sq.
†) l. c. ad V. 232 sq.
††) l. c. XV, 374. sq.

„Springen, erhebt sich der hinteren Maass weit über die vordern.
„Auch ein Junges nicht ist, was eben die Bärin gebieret,
„Sondern noch kaum lebendiges Fleisch; durch Lecken erst bringet
„Draus sie die Glieder hervor und Gestalt, die ihr selber zu Theil ward.“

Bei dieser Vorstellung von der Entwickelung der Geschöpfe aus Schlamm unter der Einwirkung des Feuers lag es sehr nahe, die Bildung derselben mit der Töpferarbeit zu vergleichen; und wirklich sehen wir in einer Hieroglyphe,*) deren Entzifferung durch Ueberlieferung gesichert ist, die Schöpfung als Töpferarbeit verbildlicht, und lesen dieselbe Vergleichung auch in einem Bruchstücke des Empedokles, welches mit Panzerbieter's Ergänzung also lautet:**) „Wenn du aber noch zweifelst, wie aus den vier Elementen so manchfaltige Dinge werden konnten, so betrachte nur die Thonbildner, welche den Thon mit Wasser netzen und kneten und daraus allerhand Gestalten formen, Götter und Menschen, Thiere und Vögel u. s. w., dann diese Gestalten der Luft aussetzen und trocknen lassen und sie zuletzt in Feuer härten.“

„Also knetete Kypris die Erd', im Wasser sie netzend,
„Hauchte sie an und gab sie dem hurtigen Feuer zum Härten.“

So erweist sich die ägyptische Auffassung der Schöpfung auch in den bestimmteren eigenthümlichen Zügen als dieselbige mit der empedokleischen.

Nachdem wir nun die Grundansicht und das Mysterium des ägyptischen Volkes und die Entwickelung derselben in allem Grundwesentlichen aus der sichersten und in sich völlig einstimmigen Ueberlieferung kennen gelernt haben, so dürfen wir jetzt wagen, an die grossen räthselhaften Wunderwerke Aegyptens heranzutreten, an die Obelisken und Pyramiden, die gewonnene Kenntniss gleichsam als einen Schlüssel gebrauchend, und versuchend, ob derselbe im Stande sein werde, jenen Denkmälern den durch Jahrtausende verschlossenen Mund zu öffnen; vielleicht dass auch sie, unmittelbar aus dem grauen Alterthume zu uns redend, uns das gleiche Mysterium, den gleichen innersten und heiligsten Gedanken des ägyptischen Geistes offenbaren. Seitdem der bekannte lügenhafte Jesuit Pater Athanasius Kircher und Andere die willkürlichsten Deutungen jener Denkmäler entwickelt haben, ist jetzt freilich die

*) Bunsen a. a. O. Dingbilder Nr. 120. Euseb. l. c. III, 12.
**) In d. Zeitschr. f. Alterthumsw. von Bergk u. Cäsar, Jahrg. 1845. Nr. 111. Emped. v. 209 sq.

Frage nach der Symbolik derselben fast gänzlich aufgegeben, und das Interesse beinahe ausschliessend darauf gerichtet, sie genau nach Fuss und Zoll in die Höhe, Breite und Dicke auszumessen und die Namen ihrer Erbauer zu entziffern, was alles unzweifelhaft von Wichtigkeit ist; doch man beruhigt sich mit Unrecht bei der Annahme, die Obelisken seien eben nur Säulen zur Eingrabung und Verewigung irgendwelches für wichtig erachteten religiösen oder historischen Inhaltes, und die Pyramiden eben nur Grabmäler der Könige, ohne weiter zu fragen, warum die einen wie die anderen ohne Ausnahme gerade in dieser bestimmten eigenthümlichen Gestalt ausgeführt sind. Dass diese Gestalt keine gleichgültige und bedeutungslose sein kann, springt aus der Hieroglyphik in die Augen, in welcher, wie wir bereits wissen, der Obelisk als das Sinnbild Amun's, der höchsten Gottheit, des Ureinen und des Alls, entziffert ist; womit auf das Beste zusammenstimmt, dass auch die wirklichen Obelisken, und zwar die grössten und schönsten, die uns erhalten, mit dem Bilde Amun's auf dem Pyramidion geschmückt sind.*) Die Erklärung ist schon oben, in vollem Einklange mit der Ueberlieferung Manetho's, des Hekatäos von Abdera und des gesammten Alterthums über die ägyptische Grundansicht, gegeben worden; der Sinn dieser Verbildlichung ist kein anderer, als das heiligste ägyptische Mysterium selbst, welches auch in der Osirismythe ausgedrückt ist: dass die Gottheit das Ureine ist und das All, aus ihrer Einheit auseinandergehend in die Vierheit der Elemente, welche den Begriff des Alls erschöpfen, und aus der Vierheit der Elemente wieder zurückkehrend in ihre Einheit, gleichwie der Obelisk, von oben her angeschaut, aus der Einheit, der Spitze des Pyramidions, auseinandergeht in die vier Seiten, die seinen ganzen Körper umfassen, und, von unten aus betrachtet, aus der Entwickelung seines vierseitigen Körpers zusammengeht in die Einheit der Spitze des Pyramidions; und damit veranschaulicht der Obelisk nicht bloss den grossen Prozess der Gottheit und des Alls, sondern überhaupt die Grunformel alles Entstehens und Vergehens; denn dieses ist eben in der ägyptischen Ansicht, wie in unserer Untersuchung ausführlich dargethan worden, nichts Anderes, als: Zusammengehen der Vierheit der Elemente in die Einheit, und Aus-





*) Champoll. Panth. Ég. pl. 1 Bunsen B. I. S. 437 u. Dingbilder Nr. 271.

einandergehen der Einheit in die Vierheit. Daraus erklärt sich einfach, warum die Aegypter, nach dem Zeugnisse Zoega's,*) des gründlichsten unter Allen, die über die Obelisken geforscht, einzig und allein vierseitige Obelisken und Pyramidien, sowie einzig und allein vierseitige Pyramiden, errichtet haben, vierseitige gerade nach der Zahl der vier Elemente, welche in der erwiesenen ägyptischen Erkenntniss die Bestandtheile des Alls und aller einzelnen Wesen ausmachen. Die dargelegte Bedeutung der Gestalt des Obelisken wird durch die echteste und sicherste ägyptische Urkunde vollends über jeden Zweifel erhoben, durch einen alten Obelisken selbst, welcher uns auf allen vier Seiten seines Pyramidions den Käfer mit der Kugel zeigt, der nach der ausdrücklichen Ueberlieferung, die auch von Bunsen**) als begründet anerkannt wird, den Aegyptern „das Bild der Welt und der Weltschöpfung" war. Diese Urkunde ist der berühmte Obelisk, der nach dem älteren Plinius von dem Könige Sesostris oder Sothis herstammen soll, an dem aber Champollion***) den Namen Psammetich entziffert hat, und den wir daher den Obelisken Psammetich's nennen wollen; derselbe, welchen der Kaiser Augustus aus Aegypten nach Rom bringen und dort auf dem Marsfelde aufrichten liess; jetzt steht er in Rom auf dem Monte Citatorio vor dem Palaste Innocenz, nachdem er lange in Schutt gelegen, im Jahre 1792 durch den Papst Pius VI. wiederhergestellt. Auf dem Pyramidion dieses Obelisken, von welchem Zoega in seinem Werke eine genaue Zeichnung gegeben hat, erblicken wir auf jeder der vier Seiten oben gegen die Spitze hin in höchst auffallender Grösse die Abbildung einer Kugel und darunter die eines Käfers mit ausgebreiteten Flügeln; unmittelbar unter diesen beiden Abbildungen befinden sich Reihen verhältnissmässig kleiner Hieroglyphen, auf jeder Seite andere. Wie nun der ältere Plinius wörtlich berichtet: die Hieroglyphik des Obelisken „enthält die Erklärung der Welt nach der Philosophie der Aegypter," so springt in die Augen, dass die angegebenen gleichen Abbildungen auf allen vier Seiten des Pyramidions in der hervorstehenden Weise, die Kugel und der Käfer, die Bedeutung des Pyramidions selbst

*) Zoega l. c. p. 133 u. 92.

**) Bunsen B. I. S. 452. Horap. Hierogl. I, 10.

***) Champoll. Précis p. 245 suiv. 2. éd. Plin. H. N. XXXVI, 9. 10. Zoega l. c. p. 611 u. 638.

ausdrücken, welches eben den Ursprung der Welt und den gesammten Prozess des Entstehens und Vergehens, wie wir ihn aus der Philosophie der Aegypter kennen gelernt haben, in seiner Gestalt veranschaulicht. Dazu ist bemerkenswerth, dass der Kaiser Augustus auf die Spitze des Pyramidions, auf den Indifferenzpunkt, aus welchem die vier Seiten auseinander gehen und in welchem sie zusammengehen, wirklich hat einen goldenen Sphairos stellen lassen, und dass Zoega*) Spuren findet, welche ihn zu der Vermuthung berechtigen, auch in Aegypten seien manche Obelisken so ausgestattet gewesen. Dass der goldene Sphairos, wie Plinius meldet und nach ihm die Neueren meinen, einzig darum sollte an jenen Ort gelangt sein, weil der Obelisk als Gnomon oder Sonnenzeiger eingerichtet wurde, ist schwer zu glauben; wenigstens wäre es eine seltsame Fügung, wenn diese treffendste Verbildlichung der ägyptischen, wie der empedokleischen Weltansicht, die sich ersinnen lässt, in Begleitung von Abbildungen, welche auf diese Weltansicht ausdrücklich hinweisen, durch einen blossen Zufall entstanden wäre. Die Unwissenheit des Plinius über die Bedeutung des Obelisken ist grossartig; er hat die ganz plumpe, schon von Zoega mit Recht abgewiesene Vorstellung, dass die Gestalt des Obelisken eine Verbildlichung der Sonnenstrahlen sei. Darauf wurde Plinius wohl geführt, weil er vernahm, dass der Obelisk bei den Aegyptern auch der Sonne geweiht ist, nämlich in der oben angegebenen exoterischen Anschauung des Osirismysteriums und der Weltperiode in der Jahresperiode, bei welcher, nach der astronomischen Auffassung, die Sonne für Osiris gilt. An diese exoterische Anschauung hat sich offenbar auch die Einrichtung des Obelisken Psammetich's zum Gnomon angeschlossen.

Nachdem sich die Bedeutung des Pyramidions auf den Obelisken ergeben hat, so ist damit auch die der Pyramiden selbst gefunden, welche in ihrer gleichen Gestalt unzweifelhaft das Gleiche verbildlichen. Dass gerade die Gestalt das Wesentlichste der Pyramiden ist, hätte schon daraus einleuchten sollen, weil sie ja an sich selbst in Wirklichkeit nichts Anderes darbieten, als eben nur diese Gestalt in riesenmässiger Ausführung, mit wenigen äusserst schmalen Gängen im Inneren und mit wenigen kleinen Gemächern,

*) l. c. p. 161 u. 194 sq. p. 610. Plin. l. c.

in denen wohl niemand den eigentlichen Zweck eines solchen Baues erkennen wird. Sie sind ja in der That keine Grabgewölbe, wie die neuesten umfassendsten Forschungen der Engländer Vyse und Perring in das vollständigste Licht setzen, sondern Aufbaue über den Gräbern, die sich in der Regel tief unter den Pyramiden in Felsenaushöhlungen befinden. Dabei ist es ganz unzulässig, sie für blosse Grabhügel und ihre Gestalt für bedeutungslos und gleichgiltig oder zufällig anzusehen; diess verbietet der in allen seinen Werken symbolisirende Sinn des Volkes; diess verbietet der Blick auf den Obelisken, als Sinnbild Amun's in der Hieroglyphik, und auf das Pyramidion des Obelisken Psammetich's, welches wir soeben kennen gelernt haben; diess verbietet endlich auch die Sphinx, die bei der bedeutendsten Pyramidengruppe, gleichfalls in riesenmässiger Ausführung und also in offenbarer Beziehung auf die Pyramiden, aufgestellt ist; durch diese sagen uns die Aegypter selbst, in ihrer symbolischen Sprache, ausdrücklich, dass wir hier nicht vor blossen Grabhügeln, sondern vor einem Mysterium stehen. Denn Plutarch*) meldet uns, dass die Sphinx von den Aegyptern vor den Heiligthümern als Hindeutung auf das Räthselhafte und Geheimnissvolle ihrer Religion aufgepflanzt wurde; und seine Meldung wird dadurch bekräftigt, dass wir auch in dem böotischen Theben, welches schon im grauen Alterthume soll ägyptische Lehre aufgenommen haben, wo wenigstens in Pindar's Zeit unzweifelhaft ein Heiligthum des ägyptischen Amun stand,**) die Sphinx in der Bedeutung des Räthsels wiederfinden. Dass aber das Räthsel der Pyramiden gerade das Osirismysterium ist, darauf deutet schon der Umstand, dass sie in ihren Hauptgruppen um den heiligsten Mittelpunkt des Osiriscultus in der memphitischen Landschaft versammelt sind. Darauf deutet, um die berühmte Schlammpyramide***) zu übergehen, in welcher sich eine Beziehung auf die dargelegte Schlammschöpfung kaum verkennen lässt, auch die Ueberlieferung Abdallatif's†) aus alten Schriften, dass die eine der beiden grössten Pyramiden bei Memphis das Grab des Agathodämon sei, der ja völlig Eines ist mit Osiris oder der höchsten Gottheit. Was von

---

*) l. c. 9.

**) Pausan. IX, 16, 1. Vgl. X, 32, 9.

***) Herodot. II, 136.

†) Abdallatif Relat. de l'Egypte I, 4. p. 167 de Saig.

dieser Pyramide, gilt sicherlich auch von allen übrigen. Und damit, dass sie symbolische Gräber der höchsten Gottheit oder Darstellungen des Osirismysteriums, steht in dem vollsten Einklange, dass sie gerade über den Gräbern der Könige erbaut und rings umher von Grabgewölben umgeben sind. Denn wenn nach Plutarch*) die Aegypter diess als ein hohes Glück zu erlangen strebten, einst im Tode Grabgenossen des Osiris zu sein, und desshalb die Angesehenen unter ihnen sich vornämlich zu Abydos beisetzen liessen, wo Osiris ein besonders gefeiertes symbolisches Grab hatte (womit zusammenstimmt, dass auch die saitischen Könige, nach der Zeit der Erbauung der Pyramiden, Grabgenossen des Osiris im Heiligthume der saitischen Göttin waren**); so muss die Bestattung jener alten Könige unter den Pyramiden aus gleichem Grunde geschehen sein, und müsen demnach die Pyramiden die gleiche Bedeutung haben, wie die symbolischen Gräber des Osiris, oder jene Könige hätten sich selber des hohen Glückes beraubt, welches doch die minder Angesehenen erlangen konnten. Die gleiche Bedeutung ist aber auch aus der Gestalt einleuchtend, indem die Pyramide eben das in der vollsten Bestimmtheit veranschaulicht, was durch das symbolische Grab des Osiris minder bestimmt dargestellt wurde. Dass aus demselben Grunde, aus welchem jene Könige ihre Grabgewölbe unter den Pyramiden selbst anlegten, die vielen anderen ihre Grabmäler in der Umgebung der Pyramiden, dieser Verbildlichungen des gemeinsamen Geschickes der höchsten Gottheit und des gesammten Prozesses des Entstehens und Vergehens, erbaut haben, braucht kaum bemerkt zu werden. Aus dieser Bedeutung der Pyramiden ist dann auch die riesenmässige Ausführung ganz begreiflich; denn eine solche war fast geboten, wenn sie entsprechende Darstellungen des Osirismysteriums, angemessene Verbildlichungen des grossen Prozesses der Gottheit und des Alls, wie alles Werdens, sein sollten. Und aus dem gleichen Gefühle sind gewiss auch die Obelisken in der riesenmässigen Grösse gebildet worden; deren Gestalt wurde aber eine verschiedene wegen des Zweckes, auf den vier Seiten heilige hieroglyphische Urkunden auszumeisseln, die allerdings an keinem passenderen Orte

*) l. c. 20.

**) Herodot. II., 169 sq. Strab. XVII., 1, 18 p. 802.

angebracht werden konnten, als um das Mittelpunkt alles ägyptischen Denkens. Endlich ist nun auch ganz klar, wie die ägyptischen Könige, indem sie die Pyramiden über ihren Gräbern erbauten, das ganze Volk zur Bethätigung an dem Werke aufrufen konnten, ohne blosse selbstsüchtige Despoten zu sein, als welche sie weder in der Verfassung, noch in der Geschichte Aegyptens erscheinen; denn der Bau einer Pyramide war eben nicht die Errichtung eines blossen Grabhügels für den allerdings hochverehrten König, sondern zugleich ein werkthätiger Gottesdienst zur Verherrlichung des Mysteriums der höchsten Gottheit, der gemeinsamen Religion. Fassen wir alles zusammen, diesen Einklang aller Andeutungen an den Pyramiden selbst, dazu den Einklang des Ergebnisses, welches die Betrachtung der Obelisken gewährt hat, dazu den Einklang der ägyptischen Weltansicht, welche wir aus den sichersten Quellen gewonnen haben, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass durch unsere Untersuchung auch das Räthsel der ägyptischen Pyramiden enthüllt ist, dass nicht die Gewalt der Zeit, sondern in Wahrheit jetzt erst Empedokles die Sphinx der Pyramiden gestürzt hat, wie einst Oedipus jene Sphinx im böotischen Theben.

Mit dieser ganzen Darlegung ist nun aber das Grundwesentliche und Eigenthümliche der empedokleischen und der ägyptischen Erkenntniss für sich und die Uebereinstimmung beider noch nicht erschöpft, sondern zwei merkwürdige Erscheinungen, welche sich bei Empedokles und den Aegyptern in gleicher Weise darbieten, sind noch genauer zu betrachten: die innige Verschwisterung der Philosophie oder Theologie, hier wie dort, mit der Heilkunde und mit der Zauberei. Schon in der grauen Vorzeit nämlich finden wir die Heilkunde in Aegypten mit einem Ansehen und einer Entwickelung hervortreten, wie sonst nirgends im gesammten Alterthum; denn bereits Homer schreibt:*)

„Dort trägt das ernährende Erdreich
„Sehr viel kräftige Kräuter, zum Heil und auch zum Verderben;
„Und Einjeder daselbst ist Arzt, einsichtig vor allen
„Sterblichen; stammen doch alle sie ab vom Geschlechte Päeon's.“

Und aus dem fünften Jahrhundert vor Chr. meldet uns Herodot**) von den Aegyptern: „Die Heilkunst ist bei ihnen in folgender Weise

*) Odyss. IV., 229 sq.
**) Herodot. II., 84.

eingerichtet: jeder Arzt ist für Eine Krankheit und nicht für mehrere; es ist aber Alles voll von Aerzten; denn die Einen sind Aerzte für die Augen, die Anderen für den Kopf, die Anderen für die Zähne, die Anderen für die Krankheiten des Unterleibes, die Anderen für die verborgenen.“ Und dasselbe sagen Platon und Plutarch:*) alle Aegypter seien Aerzte. In der alexandrinischen Zeit dann war Alexandria, wie bekannt, der auch von den hellenischen Aerzten aufgesuchte Hauptsitz der Arzneiwissenschaft, von welchem namentlich die berühmten Schulen des Herophilos und Erasistratos ausgingen.**) In der Ueberlieferung der Aegypter selbst werden die verehrtesten Fürsten und Weisen zugleich als Aerzte gefeiert; so Athothis, Nekepso, Petosiris und unzählige andere. Ja nach Clemens dem Alexandriner***) bildeten ärztliche Schriften selbst einen Bestandtheil der ägyptischen Bibel, und die Heilkunst wurde von den Priestern der Isis, wie Diodor und Andere berichten, streng nach den Vorschriften der heiligen Bücher ausgeübt. Isis galt ihnen nach Diodor für die höchste Heilgeberin selbst und für die Urheberin der gesammten Heilkunde. Und diess steht in dem besten Einklange mit der in unserer Untersuchung herausgestellten ägyptischen Auffassung der Isis und der Natur aller Wesen; denn wenn die Aegypter die lebendigen Wesen ansahen für bestimmte harmonische Mischungen der Elemente durch Isis, so mussten sie auch die Krankheit sich nothwendig denken als eine Störung des rechten Verhältnisses in der ursprünglichen Mischung, welches allein durch Isis oder deren Offenbarung wieder hergestellt werden könne. Wirklich ist das die ausdrückliche Lehre des Dialogs der Isis mit Horos,†) welche auch durch den Arzt Eryximachos im platonischen Gastmahl bekräftigt wird, der den Asklepios, den durch Isis Belehrten nach den Aegyptern, die Heilkunde ebenfalls auf der angegebenen Grundlage erbauen lässt. Dass nun auch die empedokleische Philosophie, die einzige unter allen vor-platonischen, in dem gleichen engen Bunde mit der Heilkunde hervortritt, wer möchte das nach dem Dargelegten noch für eine blosse Zufälligkeit erachten!

---

*) Plut. ap. Diog. L. III., 7. Plutarch. Gryll. 9.

**) Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde B. I., S. 532 ff. 1821.

***) Clem. Alex. Strom. VI., 4. p. 758. Diod. Sic. I., 83 und 25.

†) l. c. 1098 sq. und 1102. Vgl. Plut. Conv. p. 186 sq.

Denn Empedokles ist Philosoph oder Theolog, Seher und Arzt in Einer Person, und die Heilkunde bildet einen eben so wesentlichen und aus der tiefsten Wurzel erwachsenen Bestandtheil seiner Wissenschaft und seines Wirkens, wie der ägyptischen Bibel und des ägyptischen Lebens. Ja wir haben oben gesehen, dass Empedokles auch gerade so, wie Isis in dem erwähnten Dialog, die Aerzte mit den Fürsten und Sehern und heiligen Sängern zusammenstellt auf der höchsten Stufe des Lebens, auf welcher die Seele oder der Dämon, der ferneren Wanderung durch irdische Leiber enthoben, die ursprüngliche Göttlichkeit zurückempfange. Dazu vernehmen wir jetzt, wie Empedokles in einem anderen Bruchstück sich selber seinen Mitbürgern darstellt.*)

„Heil euch! ich als unsterblicher Gott, kein Sterblicher fürder,
„Wandle bei euch, von allen verehrt, so wie es sich ziemet,
„Wohl mit geweiheten Binden geschmückt und grünenden Kränzen.
„Wann ich mich also begebe herein in die blühenden Städte,
„Werd' ich von Männern und Frauen verherrlichet; solcher dann folgen
„Tausende, um zu erkunden den Pfad, der führe zum Heile;
„Ein Theil ihrer begehrt Weissagungen; andere in Krankheit
„Allerlei Art, nachdem sie schon lang' in heftigen Schmerzen
„Duldeten, wollen vernehmen Genesung gewährenden Ausspruch."

Auf welcher Grundlage Empedokles seine Arzneiwissenschaft erbaut habe, wird uns nicht gemeldet; doch lässt sich gar nicht denken, dass er die Krankheit für etwas Anderes könne angesehen haben, als wie die Aegypter, für eine Störung des harmonischen Verhältnisses der gemischten Elemente, nach welchem Aphrodite alle lebendigen Wesen hervorgebracht; auch wird ihm diese Ansicht nicht hier zuerst, sondern schon von Karsten**) beigelegt. Dazu kommt, dass die empedokleische Weltansicht auch aus dem gleichen Grunde und gerade so, wie die ägyptische, in dem engsten Bunde mit der Zauberei hervortritt.

Nach der einstimmigen Ueberlieferung der Alten war Aegypten ganz unzweifelhaft der eigentliche Mittelpunkt und gleichsam das Mutterland der gesammten Zauberei. Nicht etwa blosse Gaukler waren in Aegypten die Inhaber der Zauberei, sondern die angesehensten Theologen und Weisen; ja sie bildete einen Bestandtheil der hei-

*) V. 389 sq.
**) l. c. p. 502.

ligen Mysterien der Isis selbst, und wurzelte also in dem innersten Wesen der ägyptischen Religion und Theologie. Und schon in der grauen Vorzeit finden wir die Zauberei in Aegypten in dem hohen Ansehen, indem die heiligen Urkunden der Israeliten*) dem wunderwirkenden Mose die Priester des Landes (nach späterer Ueberlieferung die Hierogrammaten Jannes und Jambres) mit den Wunderwerken der Zauberei wetteifernd entgegentreten lassen. Dazu schreibt auch schon Homer, indem er die Helena einen Zaubertrank bereiten lässt:**)

„Solche vortreffliche Mittel, so klüglich ersonnene, kannte
„Helena, die Polydamna ihr gab, Thon's edle Gemahlin,
„Eine Aegypterin."

In der Ueberlieferung der Späteren, des Celsus***) und der Anderen, sehen wir dann Aegypten ganz voll von Zauberern und betrachtet als den wahren Heerd derselben, wohin alle diejenigen sich wenden, welche durch die Macht der Zauberei irgend ein Heil zu gewinnen hoffen, und überall, wo Zauberwerke verrichtet werden, da sind es Aegypter, die sie vollbringen, Priester der Isis, oder der verschwisterten syrischen oder babylonischen Göttin, oder doch solche, die von den Aegyptern oder Chaldäern die Kunst empfangen haben. So lässt der Verfasser der Clementinen †) den um das dereinstige Loos seiner Seele bekümmerten Clemens beschliessen, nach Aegypten zu wandern, sich mit den dortigen Hierophanten und Propheten zu befreunden, und einen Zauberer zu vermögen, dass er ihm einen Geist heraufbeschwöre, der ihm den thatsächlichen Beweis gewähre, dass die Seele nach dem Tode des Menschen fortlebe und unsterblich sei. Ein ägyptischer Priester Zachlas ruft, in der Erzählung des Appulejus, ††) zu Larissa einen Verstorbenen durch die Macht der Zauberei in das Leben zurück, damit er die Ursache seines Todes aussage. Ein ägyptischer Priester lässt, nach Porphyrios, †††) in dem Heiligthume der Isis zu Rom dem Plotin dessen Dämon erscheinen. Ein ägyptischer Zauberer Arnu-

*) 2. Mos. 7, 11. 22. und 8, 7. f.
**) Odyss. IV., 220 sq.
***) Orig. c. Cels. I., 68.
†) Clem. Rom. Homil. I., 5.
††) Appulej. Metam. II., p. 158 sq. Oudend.
†††) Porphyr. Vit. Plotin. 10.

phis rettet, nach der von Dio Cassius*) überlieferten Sage, den Kaiser Marcus Aurelius aus der bekannten Gefahr in dem Kriege gegen die Markomannen und Quaden, indem er bei der brennenden Sommerhitze, unter welcher die römischen Legionen schmachteten, durch die Macht der Zauberei bewirkt, dass die Wolken sich am Himmel zusamenziehen und den erquickenden Regen herabgiessen. Nach den Vorschriften ägyptischer Bücher und mittelst ägyptischer Formeln verrichtet, nach der Darstellung Lucian's,**) auch Arignolos seine Zauberkünste, und sein Lehrer ist ein hochweiser Priester aus Memphis, Pankrates, welcher durch die Mysterien der Isis in die Wissenschaft der Zauberei eingeweiht worden. Und wo immer die Zauberei im Alterthum auftritt in ihrer mannigfaltigen Wirksamkeit, bald Seelen der Verstorbenen aus der Unterwelt heraufrufend, bald über die Witterung gebietend, hier Regen bewirkend, dort Hagel abwendend, dort heftige Winde besänftigend, bald den Widerstand des Geliebten bezwingend, den Untreuen zurückführend, Feinde in Liebe versöhnend u. s. f., da ist sie begleitet von ägyptischer Zurichtung und Mitteln, welche ihre ägyptische Herkunft bekunden. Insbesondere hatte sich die Zauberei aus Aegypten in das übrige Afrika verbreitet, welches nach Herodot***) ganz voll war von Zauberern, die auch noch heute dort ihr Wesen treiben, und selbst bei uns den Hegelschen Philosophen die historische Begründung der bekannten Hypothese vorspiegeln, dass die Zauberei die erste Stufe des sich entwickelnden religiösen Bewusstseins sei. Wie bei den Aegyptern, gerade so finden wir nun auch bei Empedokles mit der erwiesenen gleichen Weltansicht die gleiche Zauberei verwachsen. Denn dass Empedokles sich zur Zauberei bekannte und sie selbst ausübte, lässt sich gar nicht in Zweifel ziehen, da die Alten es einstimmig berichten, unter ihnen sogar ein Augenzeuge, Gorgias, der mit Empedokles persönlich verkehrte; dieser erwähnte nach Satyros,†) in einer seiner Schriften, „dass er selber bei einer Zauberei des Empedokles zugegen war.“ Doch wir bedürfen gar nicht einmal des Zeugnisses des Gorgias und der Anderen, sondern haben das Unglaubliche in einem Bruchstücke

*) Dio Cass. LXXI., 8.
**) Lucian. Philops. 31.
***) Herodot. II., 33.
†) b. Diog. L. VIII., 59.

urkundlich vor Augen liegen, wie Empedokles sich die Macht zueignet, über die Winde und das Wetter zu gebieten, gleich dem Arnuphis in der Hitze des Sommers Regen zu schaffen, und gleich dem Zachlas Verstorbene aus der Unterwelt heraufzurufen. Folgendes ist das Bruchstück, in welchem er sich diese Macht zueignet, indem er eine Gottheit zu ihm reden lässt.*)

„Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebeln und Alter,
„Wirst du erfahren, dieweil ich nur dir diess alles verkünde;
„Wirst auch stillen die Kraft der gewaltigen Winde, die aufstehn
„Ueber der Erd' und mit tödtlichem Hauche verwüsten die Fluren;
„Oder du wirst auch, beliebt's dir, strafende Winde herbeiziehn;
„Wirst aus dunkelem Schauer des Regens gelegene Dürre
„Schaffen den Menschen, und wirst aus Dürre des Sommers auch schaffen
„Pflanzenerquickende Güsse, die stürzen herab aus dem Aether;
„Wirst aus dem Hades rufen die Kraft des geschwundenen Mannes."

Also haben wir im Empedokles, wie er denn auch, wann er im Feiergewande einherschreitet, uns den heiligen Lorbeer der Isis**) entgegenhält, durch und durch einen ägyptischen Propheten und Eingeweihten der Isis, bis herab auf die ehernen Sandalen.***) Dass ein Philosoph von so tiefem und hellem Geiste, wie Empedokles, der zugleich durch praktische Wirksamkeit zu so hohem Ansehen bei seinen hellenischen Mitbürgern gelangte, der nach den vorliegenden Bruchstücken Werke von einer Schönheit und Klarheit der Phantasie und der Darstellung verfasste, die in ihrer Gattung bei keinem Volke ihresgleichen haben, dass dieser sich in der dargelegten Weise zur Zauberei bekennt, ist sicherlich eine sehr merkwürdige Erscheinung; aber die Geschichtschreiber der Philosophie gehen darüber hinweg, als hätte das eben nichts zu bedeuten, ja manche unter ihnen erachten es kaum der Erwähnung werth, geschweige dass einer auch nur den Versuch gemacht hätte, die Quelle dieser Erscheinung zu erforschen. Die Erklärung ist uns schon von den Alten selbst, welche in das Wesen der Zauberei tiefer eingeweiht waren, gegeben. Nämlich Plotin†) nennt uns geradezu die

*) V. 424 sq.

**) S. Oudendorp. ad. Int. Obseq. de prodig. 71, u. vgl. Suid. v. Ἐμπεδοκλῆς und Diog. L. VIII., 73.

***) S. Suid. und Diog. L. ll. cc. Tertullian. de pallio 4, u. vgl. Herodot. II., 37. Karsten ad Emped. v. 422 sq.

†) Plotin. Ennead. IV., 4, 40 p. 805 sq. Creuz.

empedokleische Weltansicht als die Quelle, aus welcher die gesammte Zauberei ausfliesse; er schreibt: „Die wirkliche Zauberei ist die Liebe in dem All und wieder der Streit," das Walten der Aphrodite' und des Neikos; weil nun die Menschen den Zauber wahrgenommen, der in dem All selbst wirkt, indem den Bestandtheilen desselben eine Kraft der Liebe eingeboren ist, vermöge deren sie von einander angezogen und bezaubert werden, so sind sie darauf geführt worden, durch künstliche Mittel die inwohnende Kraft der Liebe zu erregen und die gegenseitige Anziehung zu erzeugen, so dass das Geheimniss der Zauberei darin besteht, zu wissen, auf welche Weise die Anziehung erweckt werde. Uebereinstimmend mit Plotin bezeichnet auch Jamblichos*) die Zauberei als die Wissenschaft, die den Bestandtheilen des Alls eingepflanzte Liebe, vermöge deren sie von einander angezogen werden und sich mit einander vereinigen, mittelst der Kunst in Wirksamkeit zu setzen. Das Gleiche lehrt Synesios:**) die den Gliedern des Alls inwohnende Liebe und Anziehung sei die Handhabe für den Zauberer, welcher dadurch selbst über die Dämonen Macht gewinne, indem er wisse, wie dieser Stein oder diese Pflanze eine Verwandtschaft mit diesem oder jenem Dämon habe und eine Herrschaft über ihn ausübe; was alles auch von dem Scholiasten Nikephoros bekräftigt und noch genauer entwickelt wird. Und mit diesen Aufklärungen über die Angel und das Wesen der Zauberei steht im vollsten Einklange, dass auch gerade Isis, welche sich in unserer Untersuchung eben als die empedokleische Aphrodite ausgewiesen hat, die das Verwandte zum Verwandten zieht, den Aegyptern die Offenbarerin und Vorsteherin der Zauberei ist, und dass die ägyptische Zauberei in ihrer Wirksamkeit auch geradezu auf das Osirismysterium, ihre eigentliche Wurzel, Bezug nimmt.***) Dass aber Empedokles von der gleichen im All waltenden Aphrodite, vermöge deren das Verwandte zum Verwandten gezogen wird,†) auch die gleiche Offenbarung der Wissenschaft und Kunst der Zauberei empfangen hat, darüber wird sich nach dieser Darlegung wohl Niemand verwundern.

*) Jamblich. de myster. IV., 9 und 12.

**) Synes. de Insomn. p. 134. Nicephor ad. l. l. p 360. Petav.

***) Porphyr. Epist. ad Aneb. Aegypt. b. Jamblich. de myster. p. 5. Gal. u. A.

†) S. Aristot. Eth. ad. Nicom. VIII., 2 ad Eudem. VII., 1 u. besonders Magn. Moral. II., 11.

# XLII.

# Ueber den Begriff des Epos.

Von
Dr. Fr. Zimmermann,
in
Büdingen.

(Fortsetzung.*)

---

4) Die concrete Wahrheit der Begebenheiten erfordert aber weiter, dass in denselben nicht bloss durch Schicksal, Gottheit, Natur und Menschen etwas geschicht, sondern, dass in ihnen der menschliche Charakter zur Darstellung gelange. Die Bestimmtheit des Charakters (nicht eine blosse Kette von Thätigkeiten) ist im Epos, gleich wie im Drama, das wichtigste Moment für die Lebendigkeit des Gedichtes selbst. Je schärfer es jenen in seiner Geschlossenheit ausprägt und je freier es auch wieder das vom Charakter Unabhängige entfaltet, desto schöner stellt sich das Gleichgewicht eines totalen Lebens dar. Der Charakter ist immer die treibende Seele des Epos. Nicht Alles kann freilich im Epos von den bestimmten Charakteren ausgehen, nicht einmal Alles vom Menschen überhaupt — diesen Unterschied müssen wir nämlich setzen, weil im Epos nur die kleinere Zahl der Handelnden in's Licht der bestimmten Charakteristik tritt —; das ausser dem Charakter und der Handlung charaktervoller Individuen Liegende nimmt eine grosse Breite ein; dennoch wird die Lebenskraft und Wahrheit aller Glieder des Ganzen durch jene der Charakteristik bedingt, und deren Blässe rächt sich an der Explication des Epos nach aussen und innen. Im ächten Volksthum gehegte Charaktere werden als der plastische Ausdruck desselben immer von der vollsten Realität erfüllt sein; ein mit Trübseligkeit behaftetes Volksthum erzeugt auch keine epischen Charaktere und träumt nur von Schattengestalten und ihren Schattenbewegungen. In merkwürdiger Consequenz ist darum Alles wie

---

*) Vgl. das vierte Heft S. 745 — 761.

ausgeleert, was aus dem britisch-walisischen Celtenthum hervorgeht; *) zuerst die Helden des sogenannten Ossian zerfliessen, wie ihre Begebenheiten, dann die Artusgeschichten u. dergl., die auch unter den Händen der deutschen Dichter von ihrer gaukelhaften Ursprünglichkeit noch nicht loskommen, wenn nicht ein grosses Talent sich ihrer bemächtigt. Wo hier Charakter eindringt, erfüllt ihn das am wenigsten epische Pathos sinnlicher Liebe (Tristan und Isolde), oder der Dichter muss das vertiefte Innere des Geistes hineinlegen, da von Hause aus keine naive Frische vorhanden ist, die er aus ihr selbst poetisch zu verklären hätte (Parzival). Sehr bezeichnend ist für Mären dieser Art die seltene Nennung von Namen, z. B. im Iwein, die sich gerade so in dem finnischen Epos wieder findet, wo alle Eigennamen der feindlichen Männer des Nordens verschwiegen werden. Hier drängt sich uns wieder die Vergleichung mit Homer auf, der alle irgend wichtigen Kämpfer benennt, ja eine Menge untergeordneter mit dem Namen allein markirt, unzähligemal die Aeltern und Ahnen dazu namhaft macht und jeden Haupthelden ausser dem Namen mit dem hervorglänzenden Merkwort eines Epithets bedenkt. Doch wir müssen weiter ausholen, um uns über den Charakter im Epos klar zu werden.

Charakter überhaupt ist die gegen Andere verselbstständigte, dem Einzelnen eigenthümliche Entschiedenheit des Wollens, in welcher die der Gattung zukommenden Kategorien des Geistigen als Bestimmungen des individuellen Selbst erscheinen.**) Als die praktische Energie der geistigen Substanz schafft er sich in jedem Momente neu und sich selbst gleich, so zwar, dass er sich immer dem Allgemeinen gegenüber als der besondere durchsetzt oder, was dasselbe ist, das Allgemeine auf dem Gebiete des Willens schöpferisch gestaltet. Der Charakter ist stets das Resultat eines Bildungsprozesses, welchen der freie Wille mit der natürlichen Unmittelbarkeit führt. Der Charakter, als die durch die Energie der Freiheit gewonnene Form des Willens, geht nun für den Begriff

---

*) Ich verweise auf den gehaltvollen Abschnitt über „Einführung britischer Dichtungen" in Gervinus' Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. 2. Ausg. I. Th. S. 243 ff.

**) Vgl. Rötscher's Cyclus dramatischer Charaktere. I. S. 1 — 67, dessen tiefgehende Darstellung vielfach bei der unsrigen genützt worden ist.

in die zwei Momente auseinander, einmal die actuelle Schöpfungskraft der stetigen Willensform, dann die Bethätigung derselben in allen Willensacten. Der Charakter bedingt die stete Selbsterzeugung in allen Willensacten aus seiner lebendigen Mitte, sonst verfällt das Individuum dem abstracten Scheine der rhetorischen Zurichtung oder der in sich zusammenbrechenden Haltungslosigkeit und Schwäche oder der schwerpunktlosen Nachahmung. In allen diesen Fällen ist Charakterlosigkeit zu statuiren. Der Charakter, einerlei ob er auf Gutes oder Böses geht, ist der energische Ausdruck des sich verselbstständigenden sittlichen Bewusstseins und die in die Praxis des Geistes eingeführte Gesinnung. So unzweifelhaft er indessen der Freiheit des Willens als der treibenden Grundkraft entstammt, wirken doch in ihm ebenso alle Geistes- und Seelenkräfte zusammen, Denkkraft, Phantasie, Temperament, Gefühl, Triebe und Affecte, und alle diese im Medium der Bildung und Lebensschule. Als der geistig individuelle Schwerpunkt des Individuums ist er jedoch ebenso verschieden vom reinen Denken des Allgemeinen, wie von der Naturgewalt der Gefühle. Der Charakter hat die naive Seite, dass er, auch wo er im Bewusstsein steht, das Allgemeine auf besondere Weise zu formen, doch über die eigenste Vollziehung dieses Prozesses keine Rechenschaft sich gibt. Diese Naivität des Charakters gehört zu seiner natürlichen Lebendigkeit und ist die Bedingung des Charakters insbesondere in der Kunst. Die volle Naivität der Unbefangenheit eignet aber vor dem dramatischen Charakter dem epischen, der, wie wir oben entwickelten, der subjectiven Selbstanschauung des dramatischen Individuums ferne, in der natürlichen Einheit mit sich und der objectiven Welt stehen bleibt; mit anderen Worten, der epische Charakter lebt sich in den Dingen, der dramatische zum Theil in sich selber aus.

Die Charakterschöpfung ist ein Act der höchsten Selbstentäusserung und Objectivität, deren der Dichter fähig ist. Es ist nämlich erstens nicht damit gethan, dass er ein Einzelwesen gemäss gewissen geistigen Kategorien handeln lässt — denn in diesem Falle löst die Reflexion die Fugen des Organismus —; sondern er muss in sich selbst bedingtes Leben schaffen, welches seine substantiellen Ideen nur in der frischen Concretheit des Unmittelbaren anschauen und darin aufgehen lässt.

Diess wirkt der Dichter nur, wenn in ihm das Allgemeine gerade vermöge der lebendigen Individualisirung desselben und zugleich mit ihr zum Bewusstsein kommt, wenn er die Substanz als die individuelle Lebensfülle anschaut. Da nun das Hervordrängen der Lebenskeime eines Charakters nur instinctiv sein kann (ohne Vermittelung der Reflexion), so kann man auch sagen: die Phantasie anticipirt das Leben, ehe das Denken sich auf dessen Substanz besinnt. Der Dichter denkt über seine Schöpfung nach und denkt sie aus, aber das Individuum ist vor der Pflege durch den Gedanken bereits geboren. Zweitens, dem Begriffe des Charakters zufolge muss das vom Dichter geschaffene Individuum seinen Charakter in allen Aeusserungen seines Inneren und zwar so bethätigen, dass diese Aeusserungen in organischem Zusammenhang erscheinen. — Solche Wahrheit, Fülle und organische Lebendigkeit des einzelnen Charakters setzt in dem vollendeten Dichter die reifste Anschauung des Menschen und der verschiedenartigsten menschlichen Charaktere in ihrem Verhältniss zu einander voraus. Diese Gesammtanschauung ist aber gewissermaassen primitiv; denn obgleich der Dichter ohne Studium des Lebens weder selbst Charakter hat, noch auch Charaktere erschafft, so construirt er doch aus einer unvollständigen, die Ideen verdunkelt in sich tragenden Erfahrung und Ueberlieferung das Bild der Menschheit in seiner idealen Gediegenheit und Reichhaltigkeit. Eine solche Anticipation, welche die Phantasie zu einem idealen Kosmos und ihr die Geburt zur natürlichen Arbeit macht, besass vor Allen Shakspeare, besass aber nächst ihm auch Homer innerhalb des epischen Bewusstseins. Wenn auf einen Dichter, passt auf beide der Satz Jean Paul's:*) „Im Dichter kommt die ganze Menschheit zur Besinnung und zur Sprache; darum weckt er sie leicht in anderen auf.“ Auch Homer hat uns ein Charakteruniversum hingestellt, und nur die gesteigerte und vertiefte Reflexion, die erweiterte Weltanschauung gibt dem Shakspeareschen Kosmos den Vorzug der Intensität und Extension. Shakspeare hat auf der Stufe reichster individueller Lebensausbreitung geleistet, was Homer im Zeitalter gebundener und in die Natureinheit hingegebener Persönlichkeiten.

*) In der Vorschule der Aesthetik.

Der einzelne Charakter, welchen der Dichter in allen seinen Momenten zugleich durch Intuition erfasst und organisch producirt, lässt sich gleichwohl nach diesen Momenten betrachten. Die allgemeinste Substanz, welche der Charakter zu seinem Selbst verarbeitet, ist der Typus des Reinmenschlichen. Jenseits des Menschen oder des in dem Menschlichen plastisch vollzogenen Göttlichen gibt es keinen Charakter; das Göttliche in seiner absoluten Wahrheit kann also im Kunstwerk nicht als Charakter auftreten, sondern nur irgend ein anthropomorphirter Gott; doch auch dieser gelangt nicht zum vollen Charakter, weil die Allgemeinheit der Idee nicht vom individuellen Prinzipe überwunden ist. Das Reinmenschliche sondert sich sogleich wieder in Gattungen des Allgemeinen, z. B. das männliche Heldenthum mit seinen Arten, u. s. w. Dazu treten weiter die besonderen objectiven Elemente, aus welchen der Charakter sich aufbaut, und diese verhalten sich wieder als das Allgemeine zu dem lebendigen Logos des Ich, welcher sich als dieses Ich verwirklicht. Das Allgemeine ist dabei die Lebenssphäre, mit welcher der Charakter sich ausgleicht, d. h. die Substanz der weltgeschichtlichen Periode als solcher, die in dieser Gegenwart aufgewachsene Volksthümlichkeit und die Formen, in welchen sich der Volksgeist aus seiner natürlichen Totalität besondert.

a) Der Charakter ist in die grossen Strömungen der Geschichte gestellt und arbeitet das Moment der Geschichte, welches seine objective Gegenwart ist, in sich besonders durch. Der Mensch des Alterthums, des Mittelalters und der neuen Zeit sind die allgemeinsten Kategorien. Diess setzt auch in der epischen Charakteristik Unterschiede von höchster Wichtigkeit. Agamemnon und Gottfried von Bouillon, Achilles und Tankred brauchen hier nur genannt zu werden.

b) Die kulturgeschichtliche Stufe, auf welche das Individuum gestellt ist, besondert sich in die verschiedenen geistigen Physiognomien der Volksthümlichkeiten. So stellen sich strenge Eigenthümlichkeiten in der religiösen Ansicht heraus. Unübersteiglich ist die Kluft in den primären Verschiedenheiten, z. B. des hellenischen Geistes, welcher auf die schönste Harmonie zwischen Idee und Wirklichkeit angelegt ist, und des indischen, welcher zu deren phantastischer Vermischung neigt. Und so geht der Unterschied

bis zur natürlichen Verschiedenheit des Nationaltemperaments und des Nationalinstinctes fort. Doch nicht nur Temperament, geistige und gemüthliche Begabung in ihren Gegensätzen, welche verschiedene Gebräuche, Lebensansichten, sittliche und religiöse Vorstellungen und Formen der Existenz nach sich ziehen, sind in Anschlag zu bringen, sondern auch die besondere Stellung eines Volkes (z. B. die Abgeschlossenheit des Skandinaviers oder Spaniers), das Aeusserliche des Landes und Himmels, nordische See, Trübe, Kälte, karge Vegetation und nackte Grösse hier, südlicher Schöpfungstrieb, lachender Himmel und warme Lüfte dort, u. s. f.

c) Unter den Lebenskreisen, in welchen das Volksthum sich objectivirt, stehen die ständischen Gegensätze des Volkes, die politische Form des Staates überhaupt, mit welcher das Individuum in die ergreifendste Berührung tritt, und die Familienexistenz oben an. Bei einer anderen Gelegenheit ist die Objectivität dieser besonderen Verhältnisse auseinandergesetzt.

Doch damit sind diese Elemente nicht erschöpft; mit Einem Wort, die ganze ihm entgegentretende und ihn umgebende objective Welt schliesst den Kreis elementarischer Zuflüsse, welche der Charakter bearbeitet. Alle bisher genannten Momente wirken auf die Ausbildung des Charakters; das aber, was sie in die individuelle Einheit des entschiedenen Wollens zusammenarbeitet, ist eines anderen Gehaltes, es ist die Energie der in sich bestimmten Persönlichkeit. Der Charakter in der Dichtung, auch im Epos offenbart sich durch Reden und durch Handlung. Diese sind an sich nicht genügend, um uns den Quellengeschmack des Charakters zu geben. Es muss in der Rede oder Handlung die Kraft der Ueberzeugung walten, d. h. sie müssen die Wahrheit dieses Individuums verrathen. Wo nicht, so halten wir, was der epische Dichter von einem Charakter erzählt oder ihn sagen lässt, für ein luftiges Gespinnste. Die einzelne Charakteräusserung documentirt sich als solche nicht selbst, sondern nur, wenn sie sich aus der Persönlichkeit lebendig erzeugt. Die Handlung, die Rede für sich allein lassen eine willkürliche Auslegung und Begründung zu, erst das in seiner Bewegung entwickelte Individuum macht uns jene als Acte innerer Nothwendigkeit begreiflich, bei welcher jedoch die individuelle Freiheit als Ausgangspunkt gefasst wird. Auf dem Boden des Ideals, wo die Handlung an sich kein Verständniss gibt,

ist die ungetrübte Wahrhaftigkeit zu Hause, denn die Darlegung des inneren Organismus lässt uns keinen Zweifel, dass dieses Wort und diese Handlung Charakterzug sei; und ist die Darlegung kein innerlich lebendiges Ganzes, so fassen wir die einzelnen Aeusserungen leicht als Unwahrheit. In der Kunst ist die Wahrheit des Charakters durchsichtig; in der Geschichte, im Reiche der Erfahrung überhaupt können wir nicht sagen, dass etwas Anderes festgestellt sei als die That oder Rede, der Charakter lässt sich höchstens bis zu einem sehr starken Grade der Wahrscheinlichkeit nachweisen.*)

Was nun die lebendige Entwickelung des individuellen Charakterprinzipes betrifft, welches durch die oben geschilderten Elemente zur Bethätigung aufgerufen, nicht primitiv von ihnen erzeugt wird, so ist der Charakter allerdings in der Bewegung, nicht in der Ruhe begriffen — denn er erzeugt sich immer wieder in dem Zusammenstoss seiner allgemeinen geistigen Ursprünglichkeit, wie seines natürlichen Temperaments mit seinen übrigen Voraussetzungen, und zwar erzeugt er sich als die energische Mitte der gesammten natürlich geistigen Einzelexistenz —; allein im Begriffe scheidet sich mitten aus den Voraussetzungen das Prinzipium, welches dieselben so verarbeitet, dass es das Elementarische zu seinem Eigenthume verwendet und sich selbst als Herrscher durchsetzt. Dieses Prinzipium des individuellen Willens ist der eine Faktor des Charakters und mit den Voraussetzungen in der Existenz des Individuums zu einem plastischen Organismus zusammengewachsen. Der Charakter endlich, weil er das geistige Ganze in der Energie ist, zeigt sich in der Rede und Handlung nach Aussen so, dass er zugleich das von der Entschiedenheit des Wollens bewegte innere Leben des Bewusstseins wahrhaft ausdrückt. Darum schildert der Dichter ihn nicht in seiner Stetigkeit ab, sondern lässt ihn aus allen Beziehungen, in die er ihn stellt, und aus den Aeusserungen, die ihn bethätigen, sich selbst lebendig herausschaffen.

In der Entwickelung des poetischen Charakters liegt eine innige Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit. Es waltet nämlich in ihm einerseits ein organisches Gesetz,

---

*) Der grösste Denker des Alterthums (Aristoteles Poët. 9) urtheilt über Dichter und Geschichtschreiber im Wesentlichen dasselbe.

eine aus der Summe seiner lebendigen Existenz resultirende, zu seiner Natur erstarkte Eigenthümlichkeit, welche man z. B. einem Odysseus, Achilles, Cid bald abmerkt,*) und von welcher die Weiterbewegung des Charakters ausgeht; ohne sie fällt das Charakterbild in das eintönige Grau des Abstractums. Das andere Moment aber ist die Freiheit, d. h. die Selbstbestimmung des Bewusstseins oder die Macht des Individuums, mit Selbstbewusstsein die Norm seines Willens aufzustellen. Die Stadien des Freiheitsprozesses innerhalb des Bewusstseins vorzulegen, ist nun freilich nicht das Geschäft des Epikers, sondern des Dramatikers; allein blosse Natur darf der Charakter des Epos auch nicht sein, es muss sich auch an ihm die Autonomie ausprägen. Es ist ihm ein *salto mortale* in einen beliebigen Entschluss nicht möglich; aber die Dialektik seines Wesens führt ihn vor der Entscheidung auf einen Punkt, wo er aus seiner Gesetzmässigkeit wählen kann, wo er den Entschluss frei hat, ohne ein Anderer zu sein.

5) Doch mit der lebendigen Bestimmtheit des Charakters, dessen Begriffsaufstellung und Entwickelung in seinen Momenten uns den Inhalt dieser Forderung an das Epos zum Bewusstsein gebracht hat, ist dem wahrhaften Geiste des Epos noch nicht genügt: ein anderes Hauptmoment des epischen Charakters ist die mit der Totalität der epischen Dichtung in nothwendiger Wechselwirkung stehende Totalität des Charakters, d. h. die Helden, welche vorzugsweise am epischen Leben wirken, werden uns in ihrer ganzen Persönlichkeit, und an ihnen also die Fülle des Menschlichen und des Nationalen im Menschlichen vorgeführt. Homer hat diese Aufgabe am glänzendsten in seinem Achilles und Odysseus gelöst, untadelhaft aber in einer ganzen Gallerie voller Menschen, Agamemnon, Diomedes, Ajas, Hektor, Telemachos, Penelope, Andromache u. s. w. Er gibt uns diese Charaktere nicht in einzelnen Richtungen, Lei-

*) — Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst,
Sind nicht, wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln.

denschaften oder Eigenschaften, sondern er lässt auf sehr verschiedene Züge ein helles Licht fallen und sie alle wieder von der lebendigsten Einheit durchdringen. Der Reichthum an Situationen und Wendungen der Begebenheit, durch welche uns immer neue Seiten an ihnen offenbar werden, ist ungemein. Verweilen wir nur einen Augenblick bei der Zeichnung des göttlichen Dulders. *) Odysseus' Eigenthümlichkeit ist nicht von den Schranken umzirkt, welche ihr die dramatische Spannung auf ein ausschliessliches Ziel z. B. im Philoklet des Sophokles setzt; ihre Vielseitigkeit darf sich auf dem freiesten Raume ausbreiten. Er bewährt sich in allen Nuancen als der nervige und ausdauernde, im Ertragen eiserne, aber auch das Leiden kraftvoll abschüttelnde Held, nie verlegen um praktische Weisheit, besonnen und sicher; wir lernen ihn aber auch als gewandten Wettkämpfer, als liebenswürdigen, Herzen gewinnenden Redner, als furchtbaren Rächer von unerbittlichem Ernste, wiederum von seiner gemüthlichen Seite her als milden, sorgsamen und angebeteten Herrn,**) als sehnsüchtigen Gatten, als herzlichen Vater u. s. w. kennen; durch alle Lagen und die darin bethätigten Eigenschaften hin bleibt er sich demungeachtet vollkommen gleich. Vielleicht nähert sich dem homerischen Sinne Keiner mehr, als der Cid: er steht vor uns in seiner ganzen äusserlichen Erscheinung, in allen seinen Verhältnissen, mit allen Seiten seines Wesens. Als ehrenhafter Sohn und Rächer der Familienehre tritt er zuerst auf, dann erprobt er sich als Held ohne Makel während eines langen Lebens' nicht durch Muth, Kraft, Geschick allein, sondern auch eben so durch edlen Sinn gegen die Seinigen und die Feinde, erziehende Kräftigung der Schwankenden, Hass gegen die Schlechten, Treue gegen seinen Herrn, unerschrockene Haltung gegen ihn, wo es Recht und Ehre gilt; sodann als Mann von Wort und biederer Gesinnung überhaupt, als frommen Ritter; die Volksdichtung schildert ihn ausser seinen öffentlichen Verhältnissen als Bräutigam, Gemahl und Familienvater. Dass aber das Nothwendige solcher Charaktere, von welchem der Lebensprozess derselben stets anhebt und in welches er stets zurückläuft, sich unverlösch-

*) Das Bild des homerischen Achilles hat Hegel in der Aesthetik I. Bd. S. 297 f. vortrefflich umrissen.

**) Von seiner gütigen Regierung wird öfter gesprochen, am schönsten von Eumäos Od. XIV., wo die Verse 144 ff. besonders tief ergreifen.

lich der Phantasie eingräbt, ist ein Beweis, dass sie geschaffen, nicht gemacht sind. Auch unsere Nibelungen treten mit Chriemhild, Siegfried und Hagen auf die gleiche Bahn;*) wie reich ist Siegfried ausgestattet, mit seiner wunderbaren Kraft, seiner Gewandtheit, Treuherzigkeit, Offenheit, Innigkeit, seinem fröhlich-harmlosen Sinn, in wie verschiedenen Lagen uns gegenwärtig, als Krieger, Jäger, Bekämpfer dämonischer Mächte, Vasall, Bräutigam, Gatte! Wahrhaft umfassend ist ferner das ausgeführte Bild einer so zarten als kräftigen Jungfräulichkeit, welches die deutsche Gudrun darbietet. Ein Mädchen von heroischem Schwunge und dabei ein Kind von kindlichem Sinne, das in schweren Prüfungen zum vollendeten Adel der Weiblichkeit sich läutert. In der rauhen Fremde entfaltet sie ihre bräutliche Treue, ihren edlen Stolz gegen die schlimme Schwiegermutter und den unberufenen Werber, ihren ungebeugten Muth, ihr frisches Selbstgefühl. Wir lernen sie aber auch als Schwester kennen, sie gibt uns Proben ihrer Herzensgüte und Versöhnlichkeit gegen die Feinde, wir belauschen ihr herziges Verhältniss zur Mutter. Ich muss auch hier wieder Firdusi's gedenken wegen seines Rusthm, welcher mit dem Cid, dessen Stellung ohnehin an die seinige frappant erinnert, vielfach eine Vergleichung aushält. Und in diesem Felde kann man endlich Göthe nicht sattsam bewundern. Statt dass z. B. Hermann's Wesen im Pathos der Liebe aufginge, bringt ihn die Darstellung in alle Lagen, um ihn jede Eigenthümlichkeit und Richtung seines Wesens in denselben produciren zu lassen: seine schüchterne, nicht lernhafte, aber markige, praktische, deutsch-feste Natur, seine Liebe zum Vater mit ihrer Störung, seine ganz andere zur Mutter, seinen durch die Umstände geweckten Vaterlandssinn, und wie alles Andere heissen mag. Auch sonst sind gewöhnlich die grössten, ansprechendsten, dauerhaftesten Charaktere des Epos die am vielseitigsten herausgearbeiteten; eben darum übertrifft z. B. Roland alle anderen des karlingischen Sagenkreises.

Viele der vorzüglichsten dramatischen Charaktere haben annäherungsweise wohl auch einen solchen Reichthum aufzuweisen, (Shakespeare's Brutus, Heinrich V., Hamlet, Göthe's Tasso, Iphige-

*) Hegel, gegen die Nibelungen auffallend ungerecht, spricht von kahlen, fahlen Individualitäten!

nie, Shakespeare's Macbeth u. a., bei den Alten Oedipus). Selbst in dergleichen Fällen aber wird, weil im Drama die Einheit eines bestimmten Wollens den Charakter zusammenzieht, diese bestimmte Leidenschaft und Gesinnung und der auf sie gewendete Charakter als das Primäre behandelt, alles Andere im Charakter als secundär darauf bezogen; sonst geräth das Drama schon mehr in's Epische. Um insbesondere die Tragödie in's Auge zu fassen, so wäre sie freilich hölzern und leblos, wenn nicht das als Zweck Gestellte aus einer vollen Persönlichkeit resultirte, es gilt inzwischen hier hauptsächlich um das bedeutsame Licht, welches auf die bestimmte Handlung fällt dadurch, dass der in einem bestimmten Pathos Befangene auch noch sonst von der und jener Seite, auch wohl in allen seinen Zügen vergegenwärtigt wird. Denn der Kern der tragischen Charakteristik ist doch, dass sich die ganze Kraft des Charakters auf Einen Punkt versammelt. Im Epos hingegen darf sich ein gleichmässig strahlendes Licht über alle Zustände, Begebenheiten, Gesinnungen, Eigenschaften und Beziehungen des Subjects ergiessen.

6) Wegen ihrer Totalität sind die ausgezeichnetsten Helden des Epos wahrhafte Volksrepräsentanten theils in ihrem Charakter, theils für die von ihnen abhängigen Begebenheiten. Jenes ist in so umfassendem Sinne wahr, dass sich an Achilles, dieser Jünglingsblüthe des gesammten griechischen Geistes, wie ihn Hegel nennt, an Odysseus, Cid, Rusthm die griechische, spanische, iranische Volksthümlichkeit des Heroenalters wie an vollkommenen Typen studiren lässt; an Siegfried, Hagen, Volker, Chriemhild, Gudrun das ursprüngliche deutsche Wesen in einer Reinheit, wie kaum irgendwo sonst. Roland, Rinald, Rüdiger, Parzival spiegeln zwar keine Nation, aber den jugendkräftigen Geist des mittelalterlichen Ritterthums ebenfalls bedeutsam ab. Sodann ist auf dergleichen Persönlichkeiten ein so enormes Gewicht gelegt, dass der Gang grosser und allgemeiner Begebenheiten ohne sie nothwendig in Stockung geräth. Achill's Trotz und Trennung vom Heere macht diesem den Sieg unmöglich, seine Wiederkehr führt ihn im Fluge herbei. Wie hängen an Odysseus' Thatkraft und Klugheit die tausend Schicksalswendungen der Odyssee, welche zugleich in's Allgemeine greifen! Ohne Rusthm würden die Iranier nicht gegen Turan bestehen, ohne den Cid die christlichen Spanier nicht gegen die Mauren. Sie selbst sind ein ganzes Heer, und doch halten

diese Dichtungen den Takt ein, dass sie die Zahl der bedeutenden Vorkämpfer nicht zu knapp fassen, dass sie überdiess unter den Ersten auch Helden des zweiten und niedrigeren Ranges anreihen, um die Volksthümlichkeit in vielen Spiegeln zu wechselseitiger Ergänzung wiederscheinen zu lassen, dass sie die Masse nicht als dunkle Folie gebrauchen, sondern überall die Tüchtigkeit um die Vorkämpfer sich regen lassen und gerade dadurch eine Repräsentation begründen. So ist es auch in den Nibelungen, in der Gudrun. Wie es aber selbst in charaktervollen und von vielen Heldenfiguren belebten Ritterdichtungen oft mit der Masse genommen wird, haben wir oben gesehen.

Im Drama vertritt das Individuum, wenn es auch in einer bestimmten Nationalität stehen bleibt, doch nicht mehr total und prinzipiell sein Volk, sondern kehrt vor Allem sein Eigenthümliches heraus, verfolgt abgesondertere Zwecke und kann schon gar nicht in alle die Lagen versetzt werden, in denen es den Volkscharakter an sich vollständig zu expliciren vermöchte. Wo das Drama nach nationaler Totalität strebt, erreicht es dieses Ziel nicht auf dem Wege der Charakteristik, sondern allenfalls auf dem jener Abstraction, die uns in den Stand setzt, aus einer Comödie Calderon's die dogmatische Summe der spanischen Nationalbegriffe zu ziehen; selch' ein dialectischer Prozess des abstracten Denkens ist dann der Antipode eines individuellen Lebensprozesses.

## §. 10.

**VI. Das Epos ist die Entfaltung einer durch die individuelle Begebenheit bestimmten Totalität in ihrer vollen Gegenständlichkeit durch Erzählung.**

A. **Die Totalität des epischen Gegenstandes** ist näher dahin zu bestimmen, dass in dem Epos alle Seiten des um die Hauptbegebenheit versammelten Lebens aufgeschlossen werden. Nicht nur das Thun der Helden und ihr Charakter verlangt vollkommene Objectivirung, sondern das ganze Dasein dieser bestimmten Vergangenheit, so dass die objective Welt in einer unabhängigen Festigkeit und Fülle dem Helden gegenübertritt. Das Drama als Darstellung einer dem Zwecke nachstrebenden, aus dem Inneren der Subjecte entspringenden Handlung zieht die aussen liegende Welt mit der Rücksicht auf den Zweck herein, und ist am wenigsten geeignet, die sinnliche Breite der äusseren Dinge auszulegen. Die

echtesten epischen Dichtungen hingegen lösen die Strenge dieses Zweckes auf, um das innere und äussere Leben in sein ganzes Recht einzusetzen und die Aussicht aus der geraden Richtung des Zweckes nach allen Seiten zu erweitern. Wie eben dieser Zweck nur die bindende Einheit des Ganzen, nicht die ausfüllende Energie desselben ist, erhellt ohnehin schon daraus, dass nicht einmal in der Hauptbegebenheit die stete active Verfolgung eines Zweckes Noth thut. Achilles z. B. ist allerdings nach der ihm von Agamemnon zugefügten Kränkung ganz von dem lebhaftesten Wunsche nach Rache eingenommen, strebt aber nach diesem Ziele gerade durch ein Verfahren, welches ihn viele Gesänge hindurch dem Schauplatze des Kriegs entzieht und fast immer unsichtbar hält; erst der Tod des Patroklos reisst ihn zur That fort. Betrachten wir nun die Totalität näher.

1) Das Epos erschliesst die göttliche und menschliche Weltlage mit jener Universalität, die uns oben sich gezeigt hat, nach ihrer inneren und äusseren Seite. Es vollzieht diese Aufgabe nicht in systematischer Form, sondern indem es das Allgemeine im concreten Fortschritte der Erzählung durch und an Begebenheiten, Situationen und Charakteren lebendig macht. Jene Allgemeinheiten verschlingen sich mit dem Interesse, welches auf den Helden fällt. An die Reisen des Odysseus und Telemachos knüpfen sich z. B. die Bilder des Götterlebens, der patriarchalischen Zustände unter den Menschen, ausländischer Völker, fremder Gegenden u. s. w.; an Parzival's Herumschweifen die Darstellung des Ritterwesens, an die stets bewegte Handlung der Nibelungen die Abschilderung des Deutschthums.

2) In derselben Vereinigung mit den Begebenheiten kommt insbesondere die Natur zum Vorschein, und zwar nach dem breiten Nebeneinander und Nacheinander ihrer sinnlichen Momente. Eben diess bleibt specifisch episch, wenn auch das Drama Naturscenen in den Geist hineinscheinen lassen oder die Mächte der Natur walten lassen kann, wo etwa ein Sturm, ein Schiffbruch die menschliche Thätigkeit auf die drastische Spitze des raschen Augenblicks stellt; allein das Drama eilt dann ohne Verweilen darüber hinweg. Das Ausruhen des Epos auf der Natur schliesst aber nicht aus, dass die Natur zum blossen Momente der Begebenheit wird und sich nie gegen das Ganze verselbstständigt; ihr Ausmalen für sich, wie es

Ariost liebt, ist unepisch. Oft zieht der Epiker sogar die Bilder von Naturdingen in's Engste, indem er durch ein charakteristisches Beiwort die abstracte Vorstellung färbt, z. B. das purpurne, das weinfarbige Meer, das graue Eisen, das fusswendende, das krummhörnige Rind. Ueberhaupt gehört das Epitheton, nicht als Schmuck, sondern als ein Farbenstrich des Natürlichen, durchaus in das Epos. Am schönsten stellt sich endlich das Bedürfniss des Epos nach der Natur und dabei die Harmonie der Natur und des Geistes im epischen Gleichnisse*) heraus. Gerade in dieser Form der Poesie gehört es durchaus zum Charakteristischen. Hier spüren wir vor Allem den lebendigen Athem der Natur, der in die Menschenwelt hineinstreicht, und vervollständigen uns die Anschauung des nothwendigen Zusammenhangs zwischen der Natur und dem heroischen Menschen. Das Gleichniss wird ferner eben so sehr vom Geiste der epischen Ruhe gefordert, als es der Plastik seines Fortschreitens dient. Die homerischen Gleichnisse namentlich sind an der Stelle, die sie einnehmen, durchaus nöthig, um die Phantasie von Zeit zu Zeit durch den Ausblick auf etwas ausserhalb der Handlung Liegendes und doch ihr Verwandtes zur ruhigeren Contemplation herzustellen, in der stärksten Lebensbewegung (in der Ilias) am meisten. Aber sie dienen auch zugleich und eben dadurch zur Veranschaulichung einer Handlung, zumal einer solchen, die erst durch Reflexe in der Phantasie des Hörers lebendig hervortaucht. Statt die Darstellung zu verbreitern, ist dann oft das Gleichniss eine lebenvolle Abbreviatur, wie z. B. wo zwei Helden einen Leichnam tragen, wie zwei Löwen eine Geis in den Klauen emporhalten. Der furchterweckende Ernst der Männer, ihre Kraft und Hoheit stellen sich in dem Einen Zuge vollkommen hin. Anderwärts ist die sinnliche Gegenständlichkeit ohne Vergleichung durchaus nicht

---

*) Ausser Hegel. Aesthet. III. Bd. S. 528 ff. s. Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur. Bd. II., S. 38 f. Dass mit der künstlicheren Bildung des Epos (davon liefere schon die Odyssee Belege) auch die Häufigkeit, die sinnliche Lebendigkeit und der materielle Umfang des Gleichnisses immer mehr verliere, wie Bernhardy annimmt, lässt sich in der Geschichte des griechischen Epos nachweisen; als allgemeiner Satz hält es sich nicht. Mehr als Ein schlichtes Epos hat wenig oder gar keine Gleichnisse (z. B. die Nibelungen, die Gudrun). Bojardo ist an Vergleichungen so arm, als sein kunstmässigerer Nachfolger Ariost reich an solchen.

zu erreichen, z. B. wenn Hektor's Heranstürmen mit dem Tosen eines Waldstromes verglichen wird, oder das dumpfverworrene Schlachtgeschrei mit dem hohlen Brausen der Giessbäche, welche der Wanderer auf der Höhe aus dem Rinnsal der Bergschlucht hört. Dieselbe Kunst, in einem Naturbild menschliche Handlungen und Erscheinungen erst in's volle Dasein der Phantasie zu erheben, übt Göthe in seinem Hermann, z. B. in der Erato:

Wie der wandernde Mann, der vor dem Sinken der Sonne
Sie noch einmal in's Auge, die schnell verschwindende, fasste,
Dann im dunkeln Gebüsch und an der Seite des Felsens
Schweben siehet ihr Bild; wohin er die Blicke nur wendet,
Eilet es vor, und glänzt und schwankt in herrlichen Farben:
So bewegte vor Hermann die herrliche Bildung des Mädchens
Sanft sich vorbei, und schien dem Pfad in's Getreide zu folgen.

Werfen wir einen vergleichenden Blick auf Lyrik und Drama, so treffen wir wieder auf dieselbe Geistigkeit, wie in der Beiziehung des Naturgebietes durchweg. Die Vergleichung fliesst gewöhnlich aus dem Triebe, eine Empfindung für das Gemüth befriedigend zu objectiviren, einen Gedanken von seiner Abstractheit zu erlösen, das Gewöhnliche zu adeln, das Räthselhafte der Phantasie gegenwärtig zu machen. Diese Innerlichkeit und Gedankentiefe des dramatischen Gleichnisses haben Aeschylos und Sophokles im Gegensatze zu Homer schon so gut als Shakespeare.*)

3) Die im Epos auftretenden Individuen sind in Wechselseitigkeit mit der Welt, in die sie treten, aber jede dieser Seiten breitet sich frei aus. Nicht genug, dass die Begebenheiten sich ereignen und die Empfindungen, der Charakter, die Zwecke der In-

---

*) Welch tiefsinniges Bild wählt für die Abspiegelung des traurigen Menschenlooses Sophokles in der Antigone V. 578 ff. (Thudichum):

O Selige, deren Geschick das Weh nicht schmeckte!
Wenn das Haus vom Schlag der Unsterblichen wanket,
Da nicht ruht der Fluch, von Geschlecht zu Geschlechte wandelnd.
So wogt das ungestüme Meer,
Wenn die Fluth im Sturmesweh'n
Des Thrakerhauches sich in die finstre Tiefe wälzt;
Von Grund auf wühlet sie den Meersand
Schwarz empor, und ächzend vom
Orkan geschlagen brausen die Gestade.

dividuen darin plastisch werden — nein, die ganze sinnliche Existenz der einzelnen Erscheinung realisirt sich. Das Epos verweilt mit ebenmässigem Behagen auf Grossem und Kleinem, immer mit der Intention, volle sinnliche Gestalt zu geben; auf den Bildern der Natur und Oertlichkeiten überhaupt nicht allein, sondern eben so gut auf der Gestalt der Personen, den Geräthen, Waffen, Kleidern u. s. w. Um das ganz äussere Geschehen selbst, die Situation, die Bewegung, das sinnliche Leben in seinen kleinen Nuancen ist es dem Epos nicht weniger Ernst, als um das Sittliche und Gemüthliche. Wie weit diess vom Drama absteht, davon mögen die göttlichen Schilderungen vom Schiffbruche des Odysseus, seinem Schweben am Feigenbaum, seinem Landen, seinem Betten auf der Blätterstreu, die an allem Natürlichen reiche Fahrt zu den Cyklopen, unzählige Kampfscenen der Iliade, die Zweikämpfe bei Bojard die schönsten Zeugnisse ablegen. Was im Drama sinnlich geschieht, wird nur kurz berührt, und auch in ausgesucht lebendigen Dramen (etwa dem Götz von Berlichingen) ist doch die That des Wortes der Hauptträger des Ganzen; sinnliche Vorgänge werden entweder von den Handelnden mit den Farben ihrer Persönlichkeit berichtet, oder in einzelnen Zügen das Bild nur angedeutet.

B. Die volle Gegenständlichkeit, in welche die Totalität des Stoffes zu treten hat, erfordert eine solche Entfaltung des Epos, dass das Ganze und Einzelne die plastische Fülle und Abrundung erhalten kann.

1) Das Epos bedarf einer sinnlichen, nirgends beengten Breite der Anlage, wenn der allgemeine und besondere, in den Momenten seiner Totalität aufgewiesene Inhalt Raum und Leben gewinnen soll. Die Continuität des Ganzen wird aber eben darum lockerer werden und zu Einschaltungen, Variationen und Auslassungen mehr offen stehen, als man sich diess in irgend einer anderen Dichtart denken könnte. Namentlich aus dem im Begriff des Epos liegenden Triebe, eine Welt zu realisiren, insbesondere wieder die allgemeine Unternehmung, in welche die Grundbegebenheit hineintritt, zu objectiviren, sind eine Menge von Abschnitten der Epen hervorgegangen, denen die nothwendige Beziehung zum Ganzen nur aus diesem Gesichtspunkte zugesprochen werden kann. Aus dem Ganzen dürfen diese sogenannten Episoden darum nicht

fallen, der Fluss der Begebenheit nicht durch sie erstarren. Wo sie als Hemmungen sich entgegensetzen oder von der Hauptbahn der Begebenheit abführen, muss deren Gang immer wieder von ihnen aus sich weiter ziehen.

Die epische Breite zeigt sich nach folgenden Hauptseiten:

a) In der Menge von Begebenheiten neben derjenigen, die unmittelbar an den Zweck des Helden geknüpft ist.*) Der wesentliche Kern des Ganzen wird von diesen secundären Begebenheiten in der Art umschlossen, dass jede für sich ein volles Leben haben kann und doch alle durch die Einheit des Hauptzweckes in das Verhältniss der bedingten Unterordnung und des wechselseitigen Bezuges unter sich selbst treten. Aristoteles**) sagt über die Episoden in dieser Rücksicht vortrefflich: „In den Dramen sind die Episoden kurz; die Epopöe aber wird durch dieselben ausgedehnt. Denn die Odyssee hat einen kleinen Stoff (μικρὸς ὁ λόγος ἐστίν): Ein Mann ist viele Jahre von Hause abwesend und von Poseidon aufgehalten und allein von seinen Gefährten übrig geblieben, seine häusliche Lage von der Art, dass seine Habe von den Freiern verschwelgt, und sein Sohn von Nachstellungen bedroht wird, nun kommt er nach ausgehaltenen Stürmen, erkennt Einige, greift jene an, erstreitet sich Rettung, vernichtet aber die Feinde. Das ist das Wesentliche (τὸ ἴδιον), das Andere Episoden.“ Der Kern nämlich, d. h. die auf einen bestimmten Zweck gerichtete, und mit einem davon abhängigen Anfang und Ende versehene Grundhandlung, steht in dem mannigfaltigsten Causalnexus mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Dichter wird also mitten im Fortschritte einer in sich abgeschlossenen Begebenheit in die Vergangenheit zurückgehen, wo die geeignetste Stelle ist, um eine vom epischen Interesse selbst geforderte Aufklärung über die Vergangenheit zu geben. Diess ge-

*) Aristot. Poet. 18, 15, Hermann. unterscheidet darin klar die Epopöe vom Drama: „ἐποποιϊκὸν δὲ λέγω τὸ πολύμυθον. οἷον, εἴ τις τὸν τῆς Ἰλιάδος ὅλον ποιοῖ μῦθον. ἐκεῖ μὲν γὰρ διὰ τὸ μῆκος λαμβάνει τὰ μέρη τὸ πρέπον μέγεθος. ἐν δὲ τοῖς δράμασι πολὺ παρὰ τὴν ὑπόληψιν ἀποβαίνει.“

**) Poët. 17. In der Tragödie hingegen tadelt Aristoteles (das. 10.) episodische Fabeln, d. h. solche, in welchen die Episoden weder wahrscheinlich, noch nothwendig unter einander verbunden seien.

schieht nicht bloss in Umrissen oder Andeutungen einzelner Umstände, sondern auch in ausführlichem Zusammenhang. So erzählt Odysseus dem Alkinoos, Dido dem Aeneas ihre vor dem Anfang der beiden Epopöen verlaufenen Schicksale. Das epische Interesse ist aber hier vollkommen vorhanden, weil das Frühere die wichtigsten Aufschlüsse über das jetzige Loos der Helden gibt und mit ihrem künftigen ebenfalls eng zusammenhängt; der Moment richtig gewählt, weil im Epos selbst ein Punkt eingetreten ist, wo die Spannung auf das Kommende nicht so stark ist, um die Vergangenheit nicht ruhig übersehen zu lassen. Auch die Zukunft kann herein gezogen werden, z. B. in den Verkündigungen von der Zerstörung der achäischen Mauer, vom Fall Troja's; diese Episoden sind aber nicht selbstständig.*) Um so breiter ist das Auseinander und Nebeneinander epischer Episoden in der Gegenwart.**) Im

*) Für die Verherrlichung von Ereignissen, die mit dem Epos an sich in keine innere Verbindung treten können, sei es aus der vaterländischen Geschichte, sei es aus der Geschichte der Familie eines Helden, wobei selbst die Gegenwart des Dichters zur Sprache kommt, haben die Kunstepiker seit Virgil durch manche schlau gewählte Mittel Sorge getragen; vornämlich durch die Vision. Im Elysium zeigt Anchises seinem Sohne Aeneas die Seelen seiner noch ungeborenen Nachkommen, die Könige von Alba und Rom, auch mehrere berühmte Römer, dabei Augustus und den früh verstorbenen Marcellus (Aen. VI.); zur Ergänzung dienen die Abbildungen auf dem Schild des Aeneas (VIII). Diese doppelte Art des Blickes in die Zukunft, welche dem mythischen Charakter des Epos widersteht, ist dem Virgil eifrig nachgeahmt worden. Dante's göttliche Komödie schliesst sich in ihrer ganzen Composition an. Ariost wandelt auf den Spuren Virgil's vorzüglich im dritten Gesange, wo Melissa der Bradamante zulieb eine Anzahl von künftigen Sprossen des Hause's Este citirt. Er hat aber sonst noch durch Beschreibungen von Kunstwerken (z. B. dem von Kassandra gestickten Zelte, den Bildern in Tristan's Felsenburg, den Statuen im Palaste, welchen Rinald besucht) und durch Weissagungen nicht nur dieses Haus, sondern vaterländische Geschichten, Zeitgenossen u. s. w. in ferner Aussicht des Epos gezeigt. Tasso thut es dem Virgil und Ariost nach. Am ausschweifendsten huldigt jedoch dieser Manier Camoens, dessen Bilder aus der portugiesischen Geschichte sich in überlegener Bedeutung neben den epischen Plan stellen. — Eine gelehrte Notizensammlung über diese Dinge findet man in Heyne's 14. Excurs zum sechsten Buch der Aeneide.

**) Aristot. 24, 6 und 7 findet eine bedeutende Eigenthümlichkeit der Epopöe in der Ausdehnung ihrer Breite, weil man in der Tragödie nicht Vieles auf einmal vorstellen könne, sondern nur dasjenige, was auf der

weiteren Sinne, wie ihn Aristoteles festhält, fällt eigentlich Alles darunter, was nicht zur strengen Fabel gehört, selbst die vielen Kämpfe der Iliade, insofern sie sich vom Gemüthszustand und Zweck des Achilles isoliren; im engeren Sinne dürfte aber nur da von Episoden die Rede sein, wo neben oder in der fortrückenden Begebenheit, die im Vordergrunde steht, sich der allgemeine Lebensdrang des Epos in der Ausbildung von Neben- oder Zwischenscenen gefällt. Hierher gehören aber nicht bloss die Erlebnisse der mancherlei auftretenden Personen, insofern sie nicht unmittelbar in den Hauptgang eingreifen;*) auch der für den Hauptzweck thätige Charakter hat das Recht, sich in allen möglichen hemmenden, zerstreuenden oder doch nicht fördernden Situationen herumzutreiben, auf denen das Epos gemüthlich ausruht. Auf dieses Treiben, wie auf die besonderen Begebenheiten der vielen Nebenhelden gründet sich die ganze Composition Ariost's und Bojardo's. Was hier übertrieben ist, zeigt die Odyssee in edelstem Maasse. Der ganze Aufenthalt des Dulders bei Alkinoos und den Phäaken mit der Begegnung Nausikaa's, dem Eintritt in's Königshaus, den Schmausereien, Gesängen, Wettkämpfen und Gesprächen in dieser Extension ist gewiss für das ökonomische Bedürfniss des Fortschritts nicht nöthig, aber die Stellung der Vorgänge im Ganzen ist gesichert, denn in diesen Zerstreuungen bereitet sich die nachherige Abfahrt, also ein für die Realisirung von Odysseus' Zweck unerlässliches Moment vor. Wenn das Treiben der Freier in seiner ganzen Lebendigkeit, wenn Nestor's und Menelaos' Häuslichkeit umständlich vorgeführt wird, so steht die Handlung auch hier nie-

Bühne und durch die Schauspieler zur Darstellung komme. In der Epopöe aber, weil sie Erzählung ist, sei es gegeben, viele Theile zugleich auszuführen; und wenn sie angemessen seien (οἰκείων ὄντων, was nur auf die c. 8 so scharf betonte Einheit der Handlung gehen kann), werde durch dieselben die Hoheit der Dichtung erhöht. Daher habe diess in Ansehung des glänzenden Eindruckes (μεγαλοπρέπεια) das Gute, dass es dem Hörer Abwechselung biete und verschiednerlei Episoden einwebe. Man sieht daraus, wie wenig Aristoteles ein willkürliches Verhältniss der Episoden zum Ganzen statuirte.

*) Ein Beispiel von frappanter Episode ist die Doloneia, noch mehr die Geschichte v. Nisus u. Euryalus, die jedoch aus dem Schoosse der Erzählung hervorgeht und durch Anfang und Ende genau mit dem Ganzen zusammenhängt.

mals stille, sondern empfängt irgendwie einen frischen Anstoss. Ein Auseinanderfallen der Handlung durch Episoden, wie im Parzival, wo Gawain Herr der Aventiure ist, findet sich bei Homer auch nicht entfernt. Unter den Episoden, welche im Verhältniss der Neben- und Zwischenstellung vorkommen, lassen sich übrigens unabhängige Beschreibungen nicht aufführen, da ihnen die ästhetische Berechtigung zur Selbstständigkeit fehlt: der oft nachgestümperte Schiffskatalog Homer's ist als eine Art Revue dahin zu rechnen, seine Unechtheit jedoch sehr wahrscheinlich. Nur der höhere Gesichtspunkt einer grossartigen Ergänzung der Weltanschauung und die eminente Wichtigkeit der Rüstung des Haupthelden der Iliade rechtfertigt einen Stillstand, wie ihn die weitläufige Beschreibung seines Schildes stiftet.

Um noch einmal den allgemeinen Gesichtspunkt hervorzuheben, die freie Extension der epischen Form emancipirt allerdings die Episode von der genauen Rücksicht auf die Hauptintention, ja ohne Episoden ist kein lebendiges Epos gedenkbar. Auch wo ein Ereigniss mit der Haupthandlung nur in einem sehr freien Bezug steht, sind Episoden sehr wohl statthaft; denn mit der contemplativen Ruhe des Epos gesellt sich seine innerste Neigung, das ganze Leben, in dem es sich bewegt, zu reflectiren. Nur abgerissen darf die Episode nicht sein, sie stehe als Ursache, Folge, Erklärung, Hemmung, Nebenschössling des Hauptstammes oder sonst irgendwie in einer inneren Nähe, oder sie sei wenigstens wie ein Nebenfluss, der sich zuletzt in den Hauptstrom einmündet, wie die tausend schweifenden Geschichten der italienischen Rolandsepen. Verwerflich ist nur ein aufzwingendes Einschalten oder ungebührliches Erweitern der Episode, oder — im Verhältniss zum grossen Ganzen — die Einlegung selbstständiger und vollwüchsiger Epopöen (z. B. des Nalas im Mahâbhârata).

b) In der Menge von eigentlichen Hemmungen des Ausgangs, welche vielfach mit der Richtung nach Ausgestaltung einer ganzen Welt in Verbindung steht, und wohin auch wieder die Episoden zu rechnen sind. Sie sind immer hemmend durch ihr Dasein, meistens auch durch die Art ihres Thema's. Hemmende Motive kennt auch das Drama, doch sind sie an Zahl und Ausbreitung weit beschränkter und durch das Gesetz bedingt, dass die Haupthandlung dadurch in den zu ihrer Vollständigkeit nöthigen

Conflict geräth. Im Epos führen die Hemmungen in's Weite, man vergisst über ihnen leicht die gleichsam in der Stille fortrückende Haupthandlung. Manche Epopöen sind ihrer ganzen Composition nach grossentheils auf Hemmungen gebaut, vornämlich die Odyssee, auch die Gudrun. Vom Scheiden aus dem trojanischen Lande bis zum Tode der Freier kommt Odysseus gar nicht aus Hemmungen heraus. Von den Hemmungen des Bojardo und Ariost unterscheiden sich aber diese Hemmungen durch ihre Nothwendigkeit; denn im italienischen Epos finden sich die Helden jeden Augenblick durch Riesen, Drachen, Zauberer, Weiber u. s. w., aufgehalten, wie es der gaukelnde Zufall hinwirft. Ja, um die Hauptzwecke fast völlig zu verdunkeln, hemmen jene Dichter selbst wieder eine Episode durch die andere, vermöge der Manier, das Halberzählte einstweilen liegen zu lassen und auf ein Neues überzugleiten oder ein früher Unvollendetes wieder aufzunehmen. — Wir unterscheiden übrigens die hemmenden Motive des Epos füglich in zwei Gattungen, rückwärtsschreitende, welche die Handlung von ihrem Ziele entfernen, — deren bedient sich das epische Gedicht fast ausschliesslich — und retardirende, welche den Gang aufhalten, oder den Weg verlängern, — dieser bedienen sich beide Dichtarten, Epos und Drama, mit dem grössten Vortheile.*)

c) In der äusserlichen Motivirung der Ereignisse. Aus einem höheren Gesichtspunkte wissen wir bereits, dass zwar der Geist in der sinnlichen Welt an uns herantritt, aber mit der Naivität und an das Aeussere hingegebenen Natürlichkeit seiner Empfindungen, Absichten und Willensbestimmungen, welche diese selbst zu Momenten des Geschehens macht, ohne dass das Subject sich nach der Weise des dramatischen Charakters in sich ziehen kann, oder gar der Dichter die plastische Harmonie in Lyrik auflöst. Auch da, wo der Entschluss eines Individuums eine Folge her-

*) So lehren Göthe und Schiller im Briefwechsel. III. Bd. S. 376 f. Ausserdem zählen sie noch drei Motive der Entfaltung: vorwärtsschreitende, welche die Handlung fördern; deren bedient sich vorzüglich das Drama; — zurückgreifende, durch die dasjenige, was vor der Epoche des Gedichts geschehen ist, hereingehoben wird; — vorgreifende, die dasjenige, was nach der Epoche des Gedichts geschehen wird, anticipiren; beide Arten braucht der epische so wie der dramatische Dichter, um sein Gedicht vollständig zu machen. Für diese braucht hier nur auf Nr. a) zurückverwiesen zu werden.

bei zieht, fällt die individuelle Verselbstständigung des dramatischen Charakters, sowie die Subjectivität des Lyrikers fort.*) Es drückt sich dieses durchgreifend Objective des Epos endlich darin aus, dass die eigentliche Motivirung der Ereignisse wenigstens vorherrschend objectiver Art ist. Das Epos kann aber mit der sinnlichen Breite seiner Form allein dazu taugen, um diese Motivirung in sich aufzunehmen. Die Macht der Umstände nämlich als das für die Willensrichtung des Individuums Zufällige waltet im Epos in ihrer ganzen Stärke, schreibt dem Individuum oft sein Thun vor und nöthigt es zu Anstrengung, Kampf und Dulden, — in einem undramatischen Geiste, da sie die eigene Richtung auf den Einen Zweck entweder von aussen her bedingen oder gleichsam zerschlagen. Das Drama dürfte aus der Odyssee nur die Partien herausheben, wo der Charakter in einer unmittelbaren Collision sich für einen bestimmten, gewählten Zweck zu bethätigen hätte, z. B. den Freierkampf mit den ihn einleitenden Vorgängen. Wie anders im homerischen Epos! Es führt den Odysseus durch hundert Lagen des Zufalls, welche seinem Zwecke fern liegen, ja ihn oft in den Hintergrund schieben. Der Kampf mit den feindseligen Elementen der Natur, mit Noth und Entbehrung, wilden Menschen und Ungeheuern fordert den epischen, sich stets verjüngenden Muth, nicht aber die dramatische Willensbestimmung auf. Ferner ist Odysseus bei aller Kraftbewährung und Freiheit des Charakters ein Sohn der Verhältnisse auch insofern, als er fortwährend unter Leitung von Götterverfügungen steht, in denen sich sein Schicksal concret setzt, dahingegen die persönlich-plastische Einwirkung von Göttern im Drama, wo sie getroffen wird, nicht regirt, oder nur allenfalls der *Deus ex machina* am Schlusse sich niederlässt, um nach völliger Schürzung des Knotens diesen zu zerhauen. Wir könnten an Virgil, Bojard, Ariost, Tasso, Camoens, an Parzival, der überall durch das ihm Entgegentretende bestimmt, irregeleitet, wieder zurechtgewiesen wird u. s. w., viele ähnliche Betrachtungen knüpfen.

d) In der ungebundenen Benutzung des zeitlichen und räumlichen Materials, welche andererseits von dem Momente gerechtfertigt wird, dass der Epiker das Vergangene er-

*) Vergl. Hegel's Aesthetik. III. Bd. S. 381 ff.

zählt, während der Dramatiker Alles in die Gegenwart einführt. Jener ist von keinen Bedingungen der Scenerie abhängig, er kann seinen Schauplatz nach Bedürfniss wechseln und aufschlagen, wo und wann er will. Länder und Welttheile durc fliegt Ariost windschnell, wie auf dem Zaubermantel des Faust. Selbst wo die Begebenheiten in eine zeitliche Enge gedrängt sind (die homerischen Epopöen schliessen sie in wenige Wochen ein), behält der Dichter grosse Freiheit in der Behandlung der Zeit, und nicht in den Episoden allein. Das Imposante und Hohe der epischen Dichtung wird überhaupt durch die Aufnahme vieler neben einander gestellten Erzählungen erhöht, die Tragödie aber kann mehrere gleichzeitige Vorfälle, falls sie nicht verbunden sind, nicht darstellen.*) Das Epos kann berichten, was an verschiedenen Orten gleichzeitig geschieht, also zurückschreiten, und dann wieder einlenken. Von der italienischen Manier wollen wir gar nicht reden, nur von der Odyssee, welche diess nach grossen, abgeschlossenen Massen thut. Wir erfahren zuerst, was im Hause des Odysseus vorgeht, und später, was an demselben Tage dem Odysseus widerfuhr. Ferner begleiten wir den Telemachos auf seiner Reise zu Nestor und Menelaos und verweilen sodann wieder bei dem, was in der Zwischenzeit die Freier thaten u. s. w.

e) In der Darstellungsform, dem Wort der Dichtung (ἔπος im ursprünglichen Verstande), der epischen Sinnlichkeit des Vortrags, insofern sie von der concreten Gliederung der epischen Idee in der Plastik des Ganzen getrennt vom Begriffe aufzufassen ist. Zwischen beiden Seiten zwar ist die zarteste und innerlichste Gegenseitigkeit, gleich wie in aller Kunst; die äussere Darstellung, selbst das rein Sprachliche nehmen wir nicht als Aussenwerk, als blosse Bezeichnung des Inhaltes, sondern als dessen lebendige Gegenwart. Je zahlreicher übrigens hier die Beziehungen sich drängen, je schärfer sich zugleich in der epischen Poesie vor jeder anderen die Unterschiede nach Zeiten und Nationalitäten separiren, desto weniger ist von uns nach der gedrängten Haltung höherer Theile unserer Abhandlung etwas Anderes als Umrisse zu erwarten. Noch einmal sei daran gemahnt, dass die contemplative Hingabe an das Object in seiner sinnlichen, aufgeschlossenen Fülle

*) Aristotel. Poët. 24.

sich in der äusseren Form des Epos, wie in der Plastik seines Planes zu spiegeln hat; an das Epos ergeht also ganz eigentlich die Forderung, das vollste sinnliche Leben der poetischen Darstellung und des poetischen Ausdrucks zu schaffen.

*α*) Darstellung und Darstellungsmittel des Epos und seines Nebenbuhlers, des Drama's, unterscheiden sich aus der Nothwendigkeit ihres verschiedenen Geistes heraus. Die Form des Gesprächs im Drama hat nicht bloss den äusserlichen Zweck, das Geschehene vollkommen zu vergegenwärtigen, es ist auch die gemässeste Offenbarungsweise einer Handlung, durch welche das Innere des Bewusstseins hervorkommt. Da hingegen das Epos den „nach aussen wirkenden Menschen darstellt," so ist die sinnliche Fülle des vergangenen Geschehens die Hauptsache, und der Charakter entfaltet sich in seiner Einheit mit dem Objectiven und Allgemeinen. Die Erzählung, als die sinnlich-lebendige Reproduction des Geschehens, erscheint darum als der angemessene Ausdruck. Zu ihrer vollkommenen sinnlichen Objectivität bedient sie sich der Darstellungsmotive, durch welche die ganze Lebendigkeit der Ereignisse geschaffen wird. Diese sind besonders das äussere Thun und Geschehen und das Reden in ihrer explicirten Wirklichkeit, die von dem Berichten, als einer blossen Signification des Geschehens, sich scharf abhebt. Das epische Thun und Geschehen ist ein Werden des Bildes einer Begebenheit durch Aufeinanderfolge der sinnlichen Momente, welche dasselbe in vollständiger Bewegung produciren; hingegen die unepische Erzählung von dergleichen macht sich nicht in diesem Besonderen concret, sie verhält sich in der abstracten und verständigen Allgemeinheit. Die Grösse Homer's besteht in diesem Betrachte darin, dass keine bedeutende Handlung geschildert wird, die nicht im Fortschreiten aller ihrer wesentlichen Lebensbedingungen erschiene und dadurch die Phantasie nöthigte, sie sich nach ihrer ganzen sinnlichen Existenz wieder zu erzeugen. Schlagender lehrt diess schwerlich irgend ein Beispiel, als das Gemälde vom Bogenspannen und Abschiessen in der Iliade,*) welches Lessing**) rühmt. Wir

*) IV, 105 ff.
**) Laokoon XV.

gebrauchen seine eigenen Worte: „Von dem Ergreifen des Bogens bis zu dem Fluge des Pfeiles ist jeder Augenblick gemalt, und alle diese Augenblicke sind so nahe und doch so unterschieden angenommen, dass, wenn man nicht wüsste, wie mit dem Bogen umzugehen wäre, man es aus diesem Gemälde allein lernen könnte. Pandarus zieht seinen Bogen hervor, legt die Senne an, öffnet den Köcher, wählt einen noch ungebrauchten wolhbefiederten Pfeil, setzt den Pfeil an die Senne, zieht die Senne mit sammt dem Pfeile unten an dem Einschnitte zurück, die Senne naht sich der Brust, die eiserne Spitze des Pfeiles dem Bogen, der grosse geründete Bogen schlägt tönend auseinander, die Senne schwirrt, ab sprang der Pfeil und gierig fliegt er nach seinem Ziele.“ Wir brauchen kaum zu erinnern, dass diese Ausführlichkeit nur in den wichtigeren Handlungen Platz greift;*) das Untergeordnete kann auch mit Einem Zuge angedeutet werden, ja es muss sich oft darauf beschränken, damit die Anschaulichkeit des Ganzen unter der des Einzelnen nicht leide. Tief unter der Kunsthöhe Homer's sehen wir den höfischen Dichtern des deutschen Mittelalters zu, wie oft sie sich in bemitleidenswürdiger Impotenz gebehrden, wie sie von Weitem her umschreiben, was sie zum gegenwärtigen Leben zu erwecken sich umsonst abmühen, wie sie an die Stelle des Bildes die Versicherung setzen, demselben nicht gewachsen zu sein, wie sie die angelegte Schilderei, als wollten sie ihr entfliehen, mit ermüdenden Reflexionen über den Gegenstand unterbrechen. Selbst dem grossen Wolfram, dessen Parcival so wundervoll concipirt ist, sinken die Hände tausendmal matt in den Schooss, wenn es an die Ausführung geht. Und doch hat ohne das Leben der Begebenheiten das ganze Werk kein volles Leben. Darin sind die Italiener unserem deutschen Mittelalter überhaupt unendlich überlegen; bei ihnen lebt und webt doch Alles. Doch unsere Nibelungen und Gudrun, besonders auch Tristan und Isolde machen rühmliche

*) Im hellsten Glanze epischer Schönheit leuchtet unter so Vielem die Stelle Od. XXI, 1 — 62, die Erzählung des einfachen Umstandes, dass Penelope den Bogen des Odysseus holt. Hier ist die behaglichste Ruhe und vollendetste Anschaulichkeit in Handlung und Schilderung, ein musterhaftes Wachsen der Bilder durch die Bewegung, mit einer kleinen Episode, welche den Werth des Bogens und Köchers erhöht, und dem lauten Schmerzausbruche Penelope's unvergleichlich verschmolzen.

Ausnahmen. Die Nibelungen nicht unbedingt, denn auch sie leiden an leeren, geschwätzigen Stellen, sie geben statt des Lebens der Sache häufig nichtige Ausrufungen der Verwunderung über einen Vorgang oder ganz allgemeine Umschreibungen. In der eigentlichen Darstellung des Einzelnen scheint uns die Gudrun durch die grössere Klarheit und Präcision des Ausdruckes, den fröhlicheren Reichthum der Sprache, die frischere Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit der Erzählung, welche nichts ungefüge lässt von dem leisen Tone der Zärtlichkeit bis zum Sturmgebrause der Schlacht, kurz durch die ganze äussere Lebendigkeit des Stoffes beim Wettstreite mit den Nibelungen bedeutend zu gewinnen. Kämpfe und friedliche Scenen treten in gleich reiner Bildlichkeit heraus. Man denke nur an die bewegungsvolle, wahrhaft dramatisch entfaltete Erkennungsscene, als Bruder und Bräutigam die Wäscherin am Strande finden, an das Heldenfeuer in den überaus kräftigen Schlachtgemälden, an das energische Gegenüberstehen Gerlinden's und Gudrun's. Nirgends die Reflexion über das Geschehen, immer der greifbare Gegenstand, nirgends fast leere Ausrufungen und blasse Allgemeinheiten.

Homer hält uns in einer so bezaubernden Illusion, dass das Bewusstsein der Vergangenheit sich mit dem Glauben der Phantasie verschwistert, als sei das Factum leibhaft gegenwärtig. Darin zeigt sich seine epische Entfaltung der Begebenheit von einer dramatischen Seite. Diese Wirkung ist aber nur zu erzielen, wenn in jeder Richtung das Allgemeine zum Besonderen versinnlicht wird, und zwar im Einzelnen wie im Ganzen. Dazu gehört nicht allein die physische Lebendigkeit der Bewegung, die dadurch bewirkte Gegenwärtigkeit ihrer Theile, die fortschreitende Plastik der Gestalten, sondern auch die Organisation grosser Massen durch Gruppen, welche die klaren Umrisse ihres Lebens der Phantasie vorzeichnen. Das Epos muss immer wieder in das Einzelne sich verlieren, um das Ganze herauszuholen. Ganze Schlachten als solche könnte es nicht schildern, ohne eine Reihe von Einzelkämpfen, in denen Geist und Wendung des Kampfes am stärksten offenbar werden. Bei Homer, Firdusi, Bojardo, in den Nibelungen u. s. w. löst sich der allgemeine Kampf in der Regel sogleich in Einzelkämpfe auf, die entweder in völliger Breite den Vordergrund einnehmen oder in rasch wechselnder Folge vorübereilen. Dieses dramatische Leben rollt sich dann gern zusammen, wenn der Dichter

uns in der Vergangenheit selbst wieder nach einer weit zurückstehenden Vergangenheit versetzt; in der Erzählung des Odysseus wird z. B. der Kampf mit den Kikonen und Lästygonen nicht vergegenwärtigt, diess geschieht wieder bei Polyphemos, bei der Circe, wo es darum gilt, uns mitten hineinzuleben.

Demselben Zwecke dient die epische Rede als ein blosses Moment des Sichbegebens, in welchem sich nicht das tiefere Bewusstsein aufschliesst, sondern die natürliche Lebendigkeit des Individuums. Beide, Rede und Thun, sind die Angelpunkte, um welche sich die Form der Begebenheit dreht, beide wirken am äusserlich dramatischen Leben des Epos. Alles kommt auf ihre Harmonie an, und eins gewinnt aus dem anderen Kraft. Die Armuth der Handlung pflegt sich auch in der Dürftigkeit, Trockenheit und Leblosigkeit des Sprechens zu rächen. Je enger übrigens der zeitliche und örtliche Raum ist, und je voller und sinnlicher sich auf Einem Punkte Rede und Handlung entwickeln, desto inniger ist von dieser Seite die Verwandtschaft des Epos mit der Tragödie. Darum hat Longin gewissermaassen Recht, wenn er sagt, Homer habe den Organismus der auf der Höhe der Begeisterung gedichteten Iliade ganz dramatisch und wie für die Bühne eingerichtet, den der Odyssee aber mehrentheils als Erzählung.

Die Erzählung des Epos schildert immer Leben im Fortschritt, sei es Thun, natürliches Geschehen oder Reden; nicht das Coexistirende, sondern das Successive ist ihre Aufgabe. Im Grunde trifft sie darin mit aller Poesie zusammen, für welche Lessing *) festgesetzt hat, dass sie Körper (Gegenstände, die neben einander oder deren Theile neben einander existiren,) nur andeutungsweise durch Handlungen schildert, so wie, dass sie nur eine einzige Eigenschaft der Körper nutzen kann und daher diejenige wählen muss, welche das sinnlichste Bild des Körpers von der Seite erweckt, von welcher sie ihn braucht. „Ich finde, sagt er, Homer malt nichts als fortschreitende Handlungen, und alle Körper, alle einzelne Dinge malt er nur durch ihren Antheil an diesen Handlungen, gemeiniglich nur mit Einem Zuge.“ Für den letzteren bedient er sich gewöhnlich eines charakteristischen Beiwortes, bisweilen auch zweier, ja mehrerer hinter einander, er malt aber den Körper in dem Neben-

*) Im Laokoon XVI.

einander seiner Theile nie aus, er zeichnet nur die Bewegungen desselben und schüttet darin seinen Reichthum aus. Will er wirklich einen Körper uns in seinen Theilen vergegenwärtigen, so geschieht auch diess in der plastischen Bewegung, indem diese Theile durch Handlungen vor uns gebracht werden und das Gesammtbild successiv erwächst. Das Ungeschick mitteldeutscher Dichter entwirft todte Inventare von den Stücken der Ritterrüstung und lässt dadurch die Phantasie unbewegt; Homer nöthigt sie, das Bild lebendig zu erzeugen, indem er erzählt, wie der Held ein Stück nach dem andren ergreift.*) Statt den Scepter des Achilles, den Bogen des Pandaros abzupinseln, erzählt er ihre Geschichte und lässt in ihr das Bild entstehen.**) Seine Kunstweisheit wird durch den Gegensatz recht klar, wenn man sein ausführlichstes Gemälde eines körperlichen Gegenstandes, den Schild des Achilles, neben den Schild des Aeneas hält, wie ihn Virgil***) beschreibt.†) Homer nämlich schildert eigentlich nicht die Theile dieses Kunstwerkes, sondern die Handlung, durch welche es sich gestaltet; er lässt Hephästos, nachdem er seine Zurüstungen gemacht hat, die Bilder in successiver Folge hervortreiben. Virgil dagegen, „der witzige Hofmann," stellt es so an, dass Venus die fertigen Waffen dem Aeneas überbringt und nun in der Länge und Breite, wie ein Cicerone, explicirt. Wir machen mit Lessing die weitere Anwendung auf die Objectivirung körperlicher Schönheit und erkennen die Nachahmung derselben einzig als Aufgabe der „Malerei,"††) da ihre Theile neben einander liegen müssten, und wenn sie nach einander folgen, sich unmöglich zur Harmonie eines Gesammtbildes abrunden. Mit Recht tadelt darum unser grösster Kunstrichter die malerische Beschreibung der Alcina im rasenden Roland,†††) deren gesättigtes Colorit uns für den Mangel des plastischen Fortschrittes nicht entschädigt, und zeigt ganz andre Kunstwege, auf welchen Homer weit sicherer dazu gelangt ist, körperliche Schönheit der Phantasie

*) Vgl. Il. II., 43 — 47 (von Agamemnon) mit dem Gemälde von Siegfried's Rüstung in der Nibelunge Not. Str. 892 — 897. Lachmann.

**) Il. I., 234 — 239. IV., 105 — 111.

***) Aen. VIII.

†) Siehe Lessing's Laokoon XVIII. XIX.

††) Laokoon XX.

†††) VII. Ges. Str. 11 — 15.

einzuprägen.*) Alle müssen aber davon auslaufen, dass der Dichter uns die Schönheit in Bewegung oder durch dieselbe producirt. Er thut diess zunächst durch einzelne Züge, die in der Handlung hervortreten: so wird an Aphrodite das süsse Lächeln erwähnt, ein anderesmal sieht Helena ihren herrlichen Nacken, ihre reizende Brust und ihre leuchtenden Augen.**) Namentlich sind es die Beiwörter, welche auf die ganze Gestalt ein schönes Licht werfen, die weissarmige, die schön gelockte, u. s. w. Noch mehr setzt aber der Dichter uns durch die Wirkung der Schönheit auf den Beschauer in die Thätigkeit, welche sich das Bild derselben selbst entwerfen kann, wenn Aphrodite den Hermes so bezaubert, dass er die Bande des beleidigten Ehemannes und das Gelächter der Götter auszuhalten bereit ist, falls er sich nur an Ares Stelle befände; wenn Penelope Hunderte von Freiern fesselt und Jahre lang ihre Geduld nicht abmüdet; wenn den trojanischen Greisen bei Helena's Anblick das Herz schmilzt, und sie es nicht scheltenswerth finden, dass um ein solches Weib die Trojaner und Achäer lange Zeit Elend ausstehen. Ueberhaupt die Stärke des Gefühls, welches die Schönheit erweckt, macht uns den lebendigsten Eindruck von ihr. Eine andere Form der Bewegung, in welcher die Schönheit hervorglänzt, ist die Lebendigkeit ihres Reizes. „Alles," sagt Lessing, „was noch in dem Gemälde der Alcina gefällt und rührt, ist Reiz. Ihr Mund entzückt nicht, weil von eigenthümlichem Zinnober bedeckte Lippen zwei Reihen auserlesener Perlen verschliessen, sondern weil hier das liebliche Lächeln gebildet wird; weil er es ist, aus dem die freundlichen Worte tönen, die jedes rauhe Herz erweichen." Durch den Reiz entzücken uns noch weit mehr andere Gemälde Ariost's (z. B. seine Olympia), ohne gegen das Gesetz der Bewegung aller Theile des Bildes zu verstossen. Wenn in allen diesen Stücken ein Dichter mit Homer verglichen werden kann, so ist es Göthe. Wir zeichnen eine Stelle darum aus, weil sie die verschiedensten Mittel, wodurch die Schönheit in Bewegung erscheint, auf Einen Punkt vereinigt: die einzelnen Züge, die Wirkung, den Reiz in den Bewegungen und in der Situation.

---

*) Laokoon XXI.

**) Jl. III., 395.

Sorglich stützte der Starke das Mädchen, das über ihn herging;
Aber sie, unkundig des Steigs und der roheren Stufen,
Fehlte tretend, es knackte der Fuss, sie drohte zu fallen.
Eilig streckte gewandt der sinnige Jüngling den Arm aus,
Hielt empor die Geliebte; sie sank ihm leis' auf die Schulter,
Brust war gesenkt an Brust und Wang' an Wange. So stand er
Starr wie ein Marmorbild, vom ehernen Willen gebändigt,
Drückte nicht fester sie an, er stemmte sich gegen die Schwere.
Und so fühlt' er die herrliche Last, die Wärme des Herzens,
Und den Balsam des Athems, an seinen Lippen verhauchet,
Trug mit Mannesgefühl die Heldengrösse des Weibes.

Endlich dient das Gleichniss zur bewegten Vorstellung der Schönheit, nicht durch Abmalen der Natur, sondern indem es durch einzelne Striche uns den raschen Eindruck natürlicher Schönheit macht, der die Phantasie in den Stand setzt, aus ihm hervor das menschlich Schöne zu erzeugen; so bricht Chriemhilden's Schönheit echt poetisch und episch in den zwei Bildern hervor:*) *Nu gie diu minneclîche alsô der morgenrôt tuot ûz trüeben wolken;* und: *Sam der liehte mâne vor den sternen stât, der schîn sô lûterlîche ab den wolken gât, dem stuont sie nu geliche.* So belebt auch die eine Vergleichung: *der was gevar durch îsers mâl als touwege rôsen dar gevlogen***) die Vorstellung von Parzival's Schönheit mehr, als die mühsame und bizarre Versicherung, wie vortrefflich sein Mund, sein *„velle"* an Kinn und Wangen, seine Farbe, sein Glanz sei.***)

Das weise Maass des Reichthums, die feste, sichere, fortschreitende Zeichnung, die Harmonie in sich und mit dem Ganzen des Epos besitzen wir in kanonischer Gesetzmässigkeit bei Homer und Göthe; das eine Extrem der Dürftigkeit, Farblosigkeit, Ungelenkigkeit im deutschen Mittelalter, das andere des pittoresken Stillstandes in der orientalischen Manier. Bei den Persern kommt dazu noch die überaus gedrängte und künstliche Anwendung bizarrer Metaphern und Vergleichungen.†)

---

*) Der Nibelunge Not. Str. 280. 282. Lachmann.

**) Parzival. p. 305. Lachmann.

***) ibid. p. 311. Lachmann.

†) Ich berufe mich, da Görres bekanntlich das Schahnâme sehr verjüngt hat, auf die von Kosegarten (in den Anmerkungen zum Nala S. 219 — 222)

β) Sehr eng an die äussere Darstellung schliesst sich der eigentliche epische Ausdruck an. Dieser führt uns aber auf die Vorstellung zurück, da sich alle Poesie die äussere Objectivität der übrigen Künste zur inneren macht;*) von der epischen Vorstellung ist also vor allem Weiteren zu handeln. Wenn irgendwo der Unterschied zwischen einer ursprünglichen Poesie des Vorstellens und einer bewussten Energie der Vorstellung, welche die in der prosaischen Vorstellung gesetzte Trennung der abstracten Reflexion und der empirischen Auffassung des Einzelnen zu überwinden hat, deutlich hervorspringt, so geschieht diess in der epischen Poesie nach ihren zwei Richtungen, der ursprünglich volksthümlichen und der aus durchgearbeitetem Culturbewusstsein entsprungenen. Der höheren Geistigkeit des Ausdruckes entwindet sich schwerlich irgend ein epischer Kunstdichter; da indessen die lebendige Einheit des Anschauens und Denkens, die Erfüllung der verstandesmässigen Vorstellung mit der von der Phantasie unmittelbar angeschauten concreten Wirklichkeit derselben das Ziel aller wahrhaft epischen Kunst ist, so richtet sich auch unser Blick zumeist auf das volksthümlich erzeugte Epos, wo diese Aufgabe am reinsten vollzogen ist.

Alles dichterische Vorstellen ist bildlich, — da es das Abstractum in die concrete Wirklichkeit auflöst und dadurch zum Leben entbindet; aber die epische Vorstellung ist es in der unvermitteltsten und mit der Sinnlichkeit absolut einigen Form. Denn so wie das Epos den Geist in seiner natürlichen Einheit mit sich selbst spiegelt, so gilt es ihm zunächst und vor Allem um das rein Aeusserliche, darum, die sinnliche Realität, über die der Geist kein sich absonderndes Bewusstsein hat, als solche auszudrücken. Daher denn auch in diesem Betracht jener epischen Beiwörter zu gedenken ist, welche uns an unbegeisteten Dingen, wie am Menschen die mit dem Namen verknüpfte abstracte Vorstellung durch einen sinnlich wesentlichen Zug zur gegenwärtigen Wirklichkeit aufschliessen. Homer hält darin das schonendste Maass; dieses wird überschritten, so oft der Dichter durch gehäufte Beiwörter ausmalt und also den

übersetzte Stelle, wo einer von den Grossen dem Sal eine Schilderung von den Reizen der Rudabeh macht.

*) Hegel's Aesthet. III. Bd. S. 274 ff.

Rhythmus der Erzählung stört, in welchem das einzelne Beiwort nur einen untergeordneten Ton anschlägt. Ebenso unvollkommen entspricht aber auch dem epischen Sinne das Symbolisiren des Epithets oder Prädicates, wenn es eine das Band zwischen Sinn und Zeichen nur mit Anstrengung herzustellende Gedankenoperation voraussestzt und die Anschauung in der dunkelen Umschreibung ganz untergeht. Die Eddalieder nennen z. B. ihren Sigurd den „Nattersturmsboten," weil das Schwert an Gestalt einer Natter ähnlich sieht, den Helden überhaupt „Schwertbaum", das Gold „Fafnirs Bette" oder des „Wurmbettes Glut", weil Fafnir als Drache auf dem Golde lag. Diess sind schon ganz schwere Metaphern. Sie berühren sich vollkommen mit der Manier des Orients. — Die Epitheten geben uns jedoch nur ein Beispiel von der Bildlichkeit des Epos; sie greift in Allem auf das Uneingeschränkteste durch. An Allem und Jedem kehrt es das sinnlich Besondere heraus und zwingt die Phantasie eben dadurch, in jene Totalität der Anschauung überzugehen, die beim Drama in dieser sinnlichen Form nicht vorzugsweise erzielt wird.

Auch das Epos bescheidet sich freilich nicht bei dem unvermittelten Bilde, sondern zieht das Symbol in seinen Kreis, um einzelne Vorstellungen dadurch in kühnerer Energie zu realisiren; wo denn das Bildliche nicht von Hause aus der lebendige Leib der Vorstellung ist, vielmehr das Bewusstsein, dass der Gedanke dem ihm an sich Fremden eingebildet oder verschwistert ist, einen Bruch zwischen Bild und Idee setzt, der aber wieder in der Innigkeit der Aufeinanderbeziehung verschwindet. Diess sind indess keine todten Ornamente, auch im Epos nicht, sondern erhöhte Momente der schöpferischen Freiheit. Als eine Art Relief erscheint die Metapher, welche jenen Bruch in der Art überwindet, dass der ausgedrückte Gedanke in der Anschauung mit dem Bilde aufgeht, als wenn es sein Selbst wäre. Dennoch wird kein individuelles Verhältniss dieses Körpers zu diesem Gedanken, es wird eine blosse Immanenz dieses letzteren gestiftet: zuerst beschäftigt sich die Phantasie mit einem Bilde, dann meldet sich die zersetzende Reflexion unabweislich. Der metaphorische Ausdruck ist ein staunenswürdiges Wunder des Menschengeistes, ein idealisches Spiel mit der Natur, deren alle Herrlichkeit, Fülle, Kraft und Schauer sich der Mensch gebieterisch zu eigen macht. Weil aber die Metapher die

nur von dem reflectirenden Bewusstsein zu erfassende Seite hat, dass sie eine Existenz gibt, welche zugleich eine andre Existenz ist, so entspricht sie am wenigsten dem seinem innersten Wesen gemäss ausgestaltenden und durchaus objectiven Epos und kommt bei Homer und den vorzüglicheren Epen des Abendlandes fast gar nicht vor.*) In dem orientalischen Epos ist sie eigentlich zu Hause, denn es wäre ein Wunder, wenn der symbolische Hang des Orients, dessen Naturverlorenheit in der lyrischen Poesie immer fortträumt, nicht auch in der epischen starke Spuren eingedrückt hätte. Dort ist auch die Wohnung des im strengeren Sinne sogenannten Bildes, d. h. der entwickelten Metapher, der Metapher, welche zu einer in sich einheitlichen und lebendig gegliederten Mannigfaltigkeit fortgeschritten ist. Oft sieht die Metapher wie ein unbefreites Gleichniss aus, wenn das Subject des Bildes als Prädicat dessen gesetzt wird, um dessenwillen die Vergleichung da ist, z. B. Damajanti, ein zerwühlter, vom Elephantenrüssel besprützter Lotos; dieser Schah ist eine schattengebende Cypresse. Oft aber wird das Bewusstsein einer Vergleichung durch Occupation der Phantasie verdunkelt, z. B. im Schlachtbilde des Firdusi: Der Himmel regnete blutrothe Tulpen,**) in seiner Symbolisirung des Sonnenaufgangs: „als die Sonne den Elfenbeinsessel bestiegen, auf dem Haupte die Krone von Rubin."***) — Ganz adäquat hingegen ist dem Epos — wofern es nicht selbst in's Phantastische gezogen wird — das Gleichniss (oder die Vergleichung), dessen innere Bedeutung für dasselbe oben beleuchtet wurde; hier ist nur das Aeusserliche zu erwägen, dass das Gleichniss, obgleich symbolisch, der Forderung einer sinnlichen Anschaulichkeit der Darstellung darum nachkommt, weil es die Beziehung des Bildlichen auf das ihm Aehnliche deutlich ausspricht, so dass beide neben einander gestellt und in dieser Nebeneinanderstellung auf einander bezogen werden.

---

*) Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur. II. Th. S. 39 f. macht bei Homer den ionischen Standpunkt geltend, „der überall und noch zuletzt in Prosa eine sehr ermässigte Bildlichkeit des Vortrags behauptet, welche nur von der Beobachtung natürlicher Dinge gefärbt wird, jede subjective Vergleichung des geistigen Lebens mit der Sinnenwelt in das objective Gleichniss umsetzt, und mit gleichem Takte den kühnen Sprüngen der Metapher durch plastische Züge ausweicht."

**) Das Heldenbuch v. Iran. I. Bd. S. 205.

***) Das. I. Bd. 18. Sage.

Das Bild hat also keine Bedeutung, sondern ein Gegenbild, es mag nun sein, dass ein einfacher Moment neben einem anderen einfachen Momente steht, oder dass das Bild, an welchem die Dichtung für ihren eigentlichen Gegenstand eine Analogie auffindet, auch ausserhalb des Aehnlichkeitspunktes sich ausbreitet (wie wenn Homer, wo er die Menge der auf die Stürmenden fallenden Pfeile beschreibt, das Naturschauspiel des dichtfallenden Schnees in seiner ganzen Wirklichkeit ausbeutet), oder dass Bild und Gegenbild sich in ihren einzelnen Bezügen symmetrisch decken, oder dass mehrere Bilder für den Einen Gegenstand gehäuft sind.

$\gamma$) Die epische Form drückt sich in der epischen Sprache als dem äusserlichen Materiale ab. Ueber deren Mittel und ihre Anwendung wäre vom Standpunkte der epischen Objectivität Vieles zu sagen, bis in's Detail der Wortstellung, des Satzbaues, des Wortgebrauches, ja bis zum feinsten Nervengeflechte der Sprache, den Conjunctionen und Partikeln hin. Denn in diesem Allem verkündigt sich die Naturkraft und sinnliche Frische der Phantasie, welche den Aether des Epos bildet. Die wissenschaftliche Erschöpfung dieses Punktes aber, auch wenn wir ihr gewachsen wären, überstiege jedenfalls die hier zu setzenden Gränzen.*)

---

*) Sei es hier noch einmal erlaubt, ein Wort Bernhardy's (a. a. O. S. 24 f.) über die Jonier aufzunehmen: „In dieser jugendlichen Unschuld und Empfänglichkeit für das Naturleben unternahmen sie, aus den kleinsten und einfachsten Mitteln eine Diction voll der reichsten Wirkung hervorzubringen, einen eigen geprägten Ausdruck, der zwischen den uralten Sprachbeständen und den jungen Ansätzen der Jas elastisch seine Flexionen und Structuren, seine harmlose Wortfügung und Ordnungen der Sätze befestigte, ohne grammatischen Normen und rhetorischen Absichten anders als in freier Neigung zu gehorchen. Demnach ist der Stamm aller epischen Rede, die homerische Form, weit über die Beschränktheit der tappenden dürftigen Kindersprache hinausgerückt: sie vereinigt, wie schon die Mässigung im Bilde und in bildlicher Wortbedeutung lehrt, Zweckmässigkeit mit heiterer Sinnlichkeit. Vertieft in den Realismus des heroischen Stoffes hält sie Schritt mit den Bewegungen, in denen eine gezügelte Phantasie am Faden des Mythos ihre halbhistorischen Gestalten entwickelt; mit künstlerischer Weisheit, sicher im Reichthum der überkommenen Erbschaft und der regsamen Erfindung, ohne Schwulst oder prunkende Mühseligkeit, spiegelt sie den Gedanken hell und energisch, mit ihm gehoben und sinkend, immer edel und gewählt, in seinem ganzen poetischen Werth ab."

δ) Der epische Vers ist vom Begriffe des Epos ebenso lebendig durchdrungen, als die Vorstellung und die Sprache. Vor Allem fliesst aus dem Begriffe des Epos überhaupt und aus dem Momente der sinnlichen Breite insbesondere die Nothwendigkeit einer universellen Fähigkeit des Verses, die volle Sinnlichkeit der Darstellung in sich aufnehmen und an sich realisiren zu können. Und doch wieder fordert das Epos ein festes Beharren im Wechsel, bestimmte Schranken, innerhalb deren eine lebendige Einheit waltet, so dass der Vers in seiner geschlossenen Plastik den Sinn des ganzen Epos bezeichnet. Die verschiedenen Verse, Systeme und Strophen (entweder rhythmische oder durch Alliteration, Assonanz, Reim bestimmte) würden in den Stufen ihres künstlerischen Werthes und in ihrem abweichenden Geiste uns bei näherer Prüfung als Abbilder der mannigfachen Epochen und Momente des Epos selbst klar werden. Totalität, Einheit, sinnliche Lebendigkeit, und doch feste Ruhe und Würde sichern dem homerischen Hexameter unter allen epischen Versarten den Vorzug.*) Zum blühenden Colorit, zur malerischen Entfaltung, zur Zerstreuung des Blickes neigen am meisten die Ottave Rime. Am nächsten kommt vielleicht dem Hexameter der indische Slôkas und dann die Nibelungenstrophe. Jener besitzt, obgleich dem Hexameter an Schönheit und biegsamem Reichthum weit nachstehend, doch bei aller Simplicität Mittel genug, um die Eigenthümlichkeiten eines vielseitigen Inhalts ganz an sich abzubilden. Seine feierliche und ruhige, nicht strenge epische Würde wird freilich mit dem Preis einer symmetrischen, durch Freiheiten und Modificationen nur ermässigten, Zerfällung theuer erkauft.

(Schluss folgt.)

*) Vergl. Aristot. Poet. 24 gegen Ende.

# LXIII.

# Beiträge zur socialen Wissenschaft.

## Erstes Stück.

---

Die bisherige Geschichte der Menschheit ist die Geschichte ihrer Entfremdung von sich selbst gewesen, in materieller sowohl, als in geistiger Hinsicht. Das innere Band, das die Einzelnen zur Einheit verknüpfen sollte, war ein ausser den Menschen gesetztes, dieselben nur auf sich beziehendes und ebendarum von einander isolirendes Wesen. Es ist, und zwar von dem einmal festgestellten Gesichtspunkte aus mit Recht, der Zweck des endlichen Daseins in diesem Aussermenschlichen gesetzt, weil das Wesen der Menschheit enthaltend und in sich darstellend. Man hat sich um so weniger um den wirklichen, lebendigen Menschen gekümmert, da alles in dem jenseitigen Wesen gegeben war, dessen man sich wenigstens mittelst des Gedankens oder der Vorstellung bemächtigen konnte. Dieser Standpunkt, welcher die Allgemeinheit als selbstständige Existenz anschaut, ist in Beziehung auf die wirkliche Welt zersplitternd und auflösend, negativ und destructiv, weil er den Boden der wahren Wirklichkeit verlassen hatte.

Das jenseitige Wesen, als die Wahrheit des Diesseits, musste allerdings auch in einer gewissen positiven Beziehung zur menschlichen Welt treten, es musste sich, wie es in der religiösen Sprache heisst, die Beseligung der Menschen zum Zweck setzen. Da aber das göttliche Wesen eben die Concentration der ganzen Macht des endlichen Daseins war, so konnte die Erhebung des Menschen zu seiner Wahrheit oder seine Beseligung sich nicht in einer etwaigen Thätigkeit von ihm selbst, in seiner Freiheit, sondern vielmehr nur in dem jenseitigen Willen gründen, der mithin selbst ganz grundlos ist. Die blosse Willkür der Allmacht wird solcherweise das oberste Gesetz der menschlichen Welt, das Heil der einzelnen Individuen dieser Welt wird das Werk des Zufalls; denn während die Willkür Gottes an einem Orte sich als Gnade kund thut, erweist sie sich anderswo als Zorn. Es konnte der Religion nicht in den Sinn kommen, Allen das Heil zu versprechen, sie hätte damit der göttlichen Freiheit Einhalt gethan, sie hätte dem Ge-

schöpfe, gegenüber dem Schöpfer, eine Stellung gegeben, die mit ihrem Standpunkte nicht zu vereinigen ist. Die absolute Bevorzugung des jenseitigen Wesens musste auch als eine Bevorzugung im Diesseits erscheinen, die Allgemeinheit des Heils hätte der Gnade ihre Bedeutung genommen, die sie nur im Gegensatze zur Verwerfung behaupten kann, oder vielmehr die Bevorzugung des göttlichen Wesens hat ihren wahren Sinn und findet ihre wahre Erklärung in der willkürlichen, zufälligen Bevorzugung, welche die Grundlage der bisherigen Gesellschaft bildet. Als das jenseitige Heil noch Gegenstand eines wirklichen Interesses war und als das Gegenbild der irdischen Verhältnisse galt, da musste man dieselbe unerbittliche Strenge des Gegensatzes der Erwählung und der Verdammniss behaupten, als man die diesseitigen Privilegien und Prärogative der einzelnen Individuen aufrecht hielt. Es hatte für das religiöse Bewusstsein nichts Anstössiges, einer elenden und gedrückten irdischen Existenz die ewigen Qualen der Hölle nachfolgen zu lassen, es konnte ihm nicht beikommen, dem Unglücklichen eine himmlische Seligkeit als Ersatz für seine irdische Noth in Aussicht zu stellen. Die Autonomie des göttlichen Wesens ist aber seine Willkür, die sich in der grundlosen Bevorzugung der einzelnen Menschen vor den Anderen bethätigt, die Allgemeinheit des Heils ist aber nur die indirect ausgesprochene Autonomie der Menschheit, die Gottheit wird dann nur die indirecte, verhüllte Selbstbejahung des Menschen. Unter dieser Voraussetzung müssen aber am Ende alle privilegirte Existenzen zerfallen, und die Zufälligkeit des Daseins wird aufgehoben. Mit anderen Worten, die Religion musste eben so sein, wie sie war, um die totale Abwesenheit jeder Idee der Gesellschaft oder der menschlichen Solidarität auszudrücken. Die neuere kirchlich-politische Theorie geht in dieser Beziehung weit von der älteren ab; wenn sie das diesseitige Elend mit der Verweisung auf die jenseitigen Genüsse trösten will und dabei die Zersplitterung der Menschen in Erwählte und Verworfene gänzlich bei Seite schiebt, so ist die Willkür und der Zufall als allgemeines, ewiges Gesetz der Menschheit aufgegeben; wenn durch das jenseitige Heil die Menschheit in ihren einzelnen Gliedern affirmirt wird, so ist die Autonomie indirect ausgesprochen, und das Jenseits wird idealer Reflex des Diesseits; während früher die göttliche Welt als grauenvolles Räthsel über der Menschenwelt

schwebte, wird sie jetzt als ihre Verklärung gefasst. Keinem wird es jetzt einfallen, den Unglücklichen in der jenseitigen Welt der nämlichen Herrschaft des Zufalles preisgeben zu wollen, welcher er sich auf Erden unterwerfen muss. Was bedeutet also die Scheidung in Diesseits und Jenseits? Nichts, als die Verwerfung des concreten Menschen und die Affirmation des abstracten, oder die Aufopferung des wirklichen Menschen für den phantastischen und idealen. Wie in dieser Welt der Zufall herrscht, so in der idealen Welt die Ordnung.

Die Mächtigen und Grossen dieser zufälligen Welt wollen nur von der Ordnung als einer jenseitigen wissen, die allerdings von vielen unter ihnen bereits als Illusion erkannt ist, und das Hauptmoment dieser jenseitigen Ordnung ist nur die Nothwendigkeit, dass diese Welt, die immer *res capitalis* ist und bleiben muss, von ihnen beherrscht wird. Sie affirmiren das Jenseits, um es mit dem Diesseits treiben zu können, wie sie wollen; sie behaupten das Abstracte und Ideale, um das Concrete und Wirkliche um so ungenirter verläugnen zu können, ihre allgemeine Menschenliebe, als deren Organe ihre Priester gelten, ist nur der Ausdruck der Verwahrlosung der wirklichen Menschen, der maasslosen Selbstliebe und des Egoismus derer, die schon hier auf Erden zur Schaar der Auserwählten gehören. Die Bethätigung dieser Liebe besteht theils in Versprechungen, die erst jenseits verwirklicht werden sollen, was nichts anderes ist, als die Fixirung des Zwiespaltes zwischen Zufall und Ordnung als eines unauflöslichen, die Sanctionirung des Unglücks, die Preisgebung der Schwäche und der Ohnmacht — und diess ist die pfäffische Weise der Menschenliebe, deren Organ die Kirche ist, — theils besteht sie aber auch in Gnadenerweisen von Seiten der Herrschenden, die sich der verwahrloseten Menge auf ihre Weise annehmen, um Einzelnen aus derselben eine bessere Lage zu verschaffen. In dieser Beziehung treten sie an die Stelle Gottes, denn wie er Einige erwählt, Andere aber verstösst, so machen sie es auch, und wie in der Religion nicht das Verdienst, sondern der Zufall für das Heil oder Unheil entscheidend ist, so auch hier. Der Philanthropismus ist nur dieselbe Zufälligkeit, von der Willkür der Herrschenden gesetzt, welche schon an sich der vornehmste Hebel im gesellschaftlichen Leben ist, er ist die bewusste Durchführung des schon an sich geltenden Prinzips. Die

Aufgabe der neueren Kritik wurde es, die himmlische Zukunft als Verläugnung der irdischen Gegenwart zu fassen und eben damit in dieselbe aufzuheben, um aller pfäffischen Anmaassung ein Ende zu machen; dann aber auch die falsche Transscendenz oder blosse Idealität der Gattung als eines an sich fertigen Wesens zu stürzen, und dieselbe als die Solidarität, die wesentliche Beziehung der einzelnen Individuen auf einander, zu fassen und darum die Anwendung auf den gesellschaftlichen Organismus zu machen.

§. 1.

In dem Begriffe der wirklichen Gattung oder in der Idee der Gattung ist nicht nur die jenseitige Existenz des Absoluten, sondern auch die Idealität in ihrer Selbstgenugsamkeit aufgehoben. Nicht die Idealität als ein bloss Vorgestelltes, sondern als die solidarische Gemeinschaft wirklicher Menschen ist die Gattung; jeder Mensch ist für sich die Gattung in einer gewissen Bestimmtheit, und die Gattung wird in ihm respectirt oder verletzt.

Die Einwände, die in neuerer Zeit gegen die Gattung erhoben wurden, waren gerecht, insofern sie die Verwechselung der unwirklichen Vorstellung mit der Realität des Begriffes betrafen. Indem man die jenseitige Realität aufgegeben hatte, wollte man sich nur mit einer bloss vorgestellten Idee begnügen lassen. Die Philosophen sahen die Verwirklichung der Gattung im Geiste, im Wissen, sie meinten, die Gattung sei wirklich im Denken des Einzelnen, es sei für den Zweck ihrer Verwirklichung gar nicht nöthig, dass Alle zum wahrhaft menschlichen Selbstbewusstsein kommen. Die Oekonomisten meinten, es werde nur das blosse Dasein des Reichthumes im Allgemeinen, das Factum, dass irgendwie und irgendwo ein edles menschliches Leben geführt werde, erheischt, um der Gattung zu genügen. Der Arme soll sich damit begnügen, dass Andere reich sind, besonders wenn diese Anderen Landsleute, und ihr Reichthum also „national" ist. Nur diesen Gattungsbegriff kennt auch Stirner, dessen bekanntes Buch durch und durch eine Verkennung der wesentlichen Immanenz der Gattung ist, der zufolge sie ihre einzelnen Glieder in eine nothwendige Beziehung zu einander setzt. Nicht das Denken der allgemeinen Begriffe, das immer nur egoistisch, auch nicht das Accumuliren des Reichthums, was noch egoistischer ist, wenn es auch unter dem Vorwande, dem Allgemeinen zu dienen, geschieht, sondern die Erzie-

hung der wirklichen Menschen zu einem ihrer Natur entsprechenden Bewusstsein, die Erhebung derselben zu einer ihren Fähigkeiten und Leistungen angemessenen Lage, ist eine Lösung der gesellschaftlichen Aufgabe; nicht um eine unmittelbare Verwirklichung des Gattungsbegriffes handelt es sich, was ein Unsinn wäre, sondern dazu muss man sich bescheiden, die vereinzelten Momente desselben, die uns in den wirklichen, bestimmten Menschen entgegentreten, zur Entwickelung und Förderung zu bringen.

Der Anspruch, dass der Mensch sich mit der Vorstellung oder Anschauung der unmittelbar verwirklichten Gattungsallgemeinheit, wo ihm dieselbe auf verschiedene Weise objectiv entgegentritt (z. B. im Staate), begnügen solle, während er in seiner Besonderheit sich selbst, d. h. dem Zufalle, dem Schicksal überlassen wird, ist heuchlerisch, da die Sicherstellung des individuellen Daseins eben die Bedingung und Voraussetzung der Aneignung und des Genusses jener Allgemeinheiten ist. Es geht hier, wie in der Kirche, die bei den ungeheuersten Versprechungen einer ewigen, absoluten Glückseligkeit im Grunde gar nichts thut. Die Kritik Stirners, die nur die Gattung als ein Abstractes zum Gegenstande hat, hat sich dadurch eine Bedeutung für die Förderung der socialen Wissenschaft erworben. Die falsche Transscendenz der Gattung und der darin gegründete Anspruch, dieselbe unmittelbar verwirklichen zu können für die Anschauung oder Vorstellung, musste hinweggeräumt werden, um ihrer Verendlichung in den bestimmten Menschen Platz zu machen. Der Anspruch, unmittelbar für die Gattung zu wirken, d. h. irgend ein Allgemeines zu thun, das an sich die wesentliche Befriedigung aller Einzelnen ist, fällt mit der theologischen Voraussetzung einer unmittelbaren Realität der Gattung in einem transscendenten Individuum zusammen. Nicht als ob die Thätigkeit des Allgemeinen in der Kunst, im Denken u. s. w. sollte aufhören, sondern nur der Irrthum muss aufgehoben werden, als ob es sich um den einzelnen Menschen gar nicht handele, als ob der Mensch nicht als einzelner, sondern nur als allgemeiner die Befriedigung seiner Bedürfnisse von der Gesellschaft fordern dürfe. Nicht die Idealität soll aufgehoben werden, sondern nur der Anspruch derselben, die Stelle der einzelnen Menschen zu vertreten. In der bisherigen Gesellschaft, wo der Gattungsbegriff nicht von dieser Transscendenz befreit war, begnügte man sich mit diesen abstracten

Realitäten; der Ruhm der Nation liess die Entehrung der Armuth unberücksichtigt, ihr Reichthum wurde zum Hohne ihrer zahlreichsten Mitglieder, die Schönheit der Kunst, wodurch sie sich verherrlichte, ging Hand in Hand mit der Verunstaltung und Verkümmerung der wirklichen Menschen, und die Religion war eben nur die Sanction dieses das ganze Leben beherrschenden und durchdringenden Widerspruches. Der Staat, die Kunst, der Reichthum, das Vaterland mögen immerhin bestehen, nur nicht durch ihren Glanz die Noth der wirklichen Menschen vergessen machen, sich aber vielmehr auf die allseitige Erhebung und Befreiung derselben stützen.

Es war eine nothwendige Folge davon, dass die Gattung nicht in ihrer Immanenz, mithin nicht als das gemeinsame Wesen der lebendigen Menschen, sondern in irgend einer, sei es empirischer oder idealer Ueberschwenglichkeit gefasst wurde, dass die Individuen ihrerseits, als eines gemeinsamen Wesens entblösst, sich selbst überlassen würden; denn gerade das, kraft dessen sie als Menschen gelten sollten, war ja bereits als ein ausser ihnen Seiendes da, dasselbe konnte auch ohne ihre Berücksichtigung gedeihen. Sie konnten also keinen Anspruch auf Anerkennung, kein Recht auf menschliches Leben haben; und so lange die strenge Transscendenz mit ihrem irdischen Abbilde in der Aristokratie und der Kirche noch herrschte, wurde auch nicht im Entferntesten daran gedacht; erst die Nivellirung der Stände in den allgemeinen Begriff des Menschlichen führte diese Anerkennung herbei; jeder sollte Mensch sein, aber man vergass die reellen Bedingungen, man verflüchtigte die Realität in die blosse Vorstellung; der wahre Sinn war nur der, dass jeder sich als Menschen denken sollte.

§. 2.

Wie unter der Herrschaft der alten Transscendenz der göttliche Wille nur den Zufall der irdischen Dinge bezeichnete, so ist jetzt die Vorstellung der Gattung in ihrer Erhabenheit über die einzelnen Individuen nur ein anderer Ausdruck der Zufälligkeit der letzteren.

In den einleitenden Worten ist bereits davon gesprochen. Es wurde daselbst erörtert, wie die Affirmation der wenigen Auserwählten zur Affirmation Aller, oder die Drohung und Verheissung zur blossen Verheissung geworden, was nur die immer fortgehende

Auflösung der Transscendenz in die Immanenz ist. Die Gattungsidee in ihrer Selbstgenügsamkeit als ein an sich Göttliches schliesst die unmittelbare Erfüllung statt der Verheissung in sich, aber sie gibt nur diese Erfüllung in dem Bewusstsein von ihr. Sie allein ist das Nothwendige, Autarkische, die Einzelnen das Zufällige. Es kommt auf den Zufall an, ob die Bedingungen des menschlichen Lebens' dem Einzelnen gegeben sind, der Idee aber liegt nichts daran, weil sie auch ohne dem da ist. Sie hat also mit der Transscendenz das gemein, dass sie die Menschen ihrem Schicksale überlässt und nichts für sie thut. Allerdings hat sie nicht den positiven Willen der Verdammniss, sondern nur den Indifferentismus, die Ataraxie, die Erhabenheit über das Geschick der Einzelnen. Der Zufall ist noch immer der Menschen Herr, die Selbstgenügsamkeit der Gattungsidee in ihrer Abstraction bedeutet in der That nichts, als die Ueberlassung der Gattungsglieder, der Exemplare an ihr Schicksal, die Anarchie; das menschliche Leben ist noch immer ein unergründliches Räthsel.

Nichts ist unsinniger, als wenn man der Religion das Verdienst vindiciren will, als ob sie Plan und Ordnung in die Welt bringe. Die Religion ist vielmehr das ewige Prinzip der Unordnung, der Plan- und Zwecklosigkeit, indem die Unergründlichkeit ihr oberstes Prinzip ist. Die Abschwächung der abstracten Religion, oder das Immanentwerden des jenseitigen Wesens ist eben der Fortschritt zur Ordnung, die erst dann erreicht werden wird, wenn kein Rest der Idee ausser dem wirklichen Dasein gesucht wird. Die Ordnung der Religion, die angebliche Weisheit der Vorsehung ist in der That nur die Confusion der wirklichen Welt, die Herrschaft der Willkür und des Zufalls.

## §. 3.

Wenn wir die Religion als die Herrschaft des Allgemeinen als solchen betrachten, so treten uns in ihrer modernen Gestalt verschiedene Modificationen derselben vor Augen. Indem wir von den veralteten Formen derselben gänzlich absehen, so stösst uns zunächst die Vorstellung der Menschheit, der Geschichte auf als die, worin sich der Einzelne erhoben und befriedigt fühlen soll.

In den älteren Formen des religiösen Bewusstseins und den damit zusammenhängenden Voraussetzungen war die Masse geradezu als verworfen bezeichnet. Die himmlische Willkür hatte zum Con-

plement den irdischen Zufall. Es waren Erwählte und Verworfene, es waren Aristokraten verschiedener Sorte und Leibeigene, Sklaven. Die Letzteren konnten nichts Ungerechtes in ihrem Loose finden, es war ihnen, als ob es nur so sein dürfte. Die spätere Geschichte setzte die Idee der Menschheit in Umlauf und stellte die Forderung an den Einzelnen, dass er sich durch die Vorstellung in diese Welt erhebe. Er solle sich seiner Menschenwürde bewusst werden, wenn ihm auch alle Bedingungen, dieselbe auf angemessene Weise zu verwirklichen, fehlen; mit anderen Worten, er solle sich in einer Täuschung erhalten, eine andere Vorstellungswelt haben, als seine wirkliche, heimische Welt. Die jetzige und vergangene Menschheit, die Vorzeit und Gegenwart, mit einem Wort die Geschichte sollte er als sein, als ihm angehörig betrachten, er solle seine Betheiligung an dem Geschehenen anerkennen. Aber doch muss er sich sagen, dass er nichts davon gemacht hat, noch machen könne, was vielmehr nur die Sache der Grossen dieser Welt ist, er muss sich doch sagen, dass, weil er es nicht gemacht, dürfe es ihm auch nicht zu Gute kommen, sondern gehöre nur denen, die es geleistet und zwar nur für sich und ihresgleichen geleistet haben. Sobald er das gesehen, ist der schöne Traum der Menschheit und Menschenwürde vorüber, der Verworfene sieht ein, dass es im Grunde nicht besser mit ihm bestellt sei, als unter der Herrschaft der Pfaffen und Aristokraten, dass der irdische Zwiespalt immer noch bleibe, und seine Auflösung immer nur eine abstracte, jenseitige, eine himmlische und illusorische sei. Er solle sich vorstellen, Mensch zu sein, wie die, welche ihn exploitiren, während die Wirklichkeit dem aufs Schneidendste widerspricht. Es geht gerade so wie in der Religion, dass der Widerspruch der Wirklichkeit gegen den Menschen ihn in sein Gemüth zurücktreibt, um daselbst die Ruhe und den Frieden zu finden, die ihm die Welt nicht geben kann. Allein dieser innere Frieden ist ohne äusseren Halt gar nicht möglich; man verzichtet in der Religion auf sich, weil man sich den unerforschlichen Rathschlüssen eines jenseitigen Wesens fügt oder gar die Ablösung des gegenwärtigen, irdischen Zustandes von einem besseren, himmlischen erwartet. Sobald aber jene Realitäten als phantastisch und illusorisch anerkannt sind, bleibt nichts mehr übrig. Das unglückliche Bewusstsein muss an ihm selber zu Grunde gehen, denn seine Allgemeinheit in der Gattung kann es nur ausser sich haben, das

menschliche Selbstbewusstsein wird ein Bewusstsein Anderer. Der Verworfene soll sich damit begnügen, dass Andere das sind, was er nicht selbst ist, noch sein kann; er soll sich mit der bloss zufälligen Möglichkeit begnügen, seine Bestimmung, den Zweck seines Daseins erreichen zu können, ohne dass er, wie in der Religion, eine höhere Autorität für seine Verwerfung hat.

§. 4.

Der Gattungsbegriff verwirklicht sich mittelst der Repräsentation. Die Repräsentation der Masse durch Einzelne tritt jetzt an die Stelle des unmittelbaren Daseins der Idee als jenseitige Welt. Diese Repräsentation aber ist eben so illusorisch als jene transscendente Realität; indem sie alle vorstellen soll, ist sie in der That nur sie selbst und vertritt nur sich selbst.

In der alten Welt war von Repräsentation nicht die Rede; die allgemeinen Mächte des Lebens brachte man sich in Gott oder den Göttern zur Anschauung, und die verschiedenen Kasten waren eben nur sie selbst, machten keinen Anspruch, für eine Gattungsallgemeinheit zu gelten, die sie nicht kannten; Menschheit und daran sich knüpfende allgemeine Vorstellungen hatten für sie keine Geltung. Erst nachdem die diesseitigen Kastenunterschiede aufgehoben und die Transscendenz des jenseitigen Wesens zur immanenten Gattungsidee geworden war, musste die ungleiche Theilnahme, oder vielmehr die totale Ausschliessung der zahlreichsten Massen von dem allgemeinen Wesen der Gattung, auf die Idee der Repräsentation führen. Die Einzelnen nämlich, welche im Besitz der Bedingungen einer der Idee entsprechenden Existenz sind, können als solche nicht für unmittelbar eins mit der Allgemeinheit gelten, sondern nur als dieselbe vorstellend, und treten damit an die Stelle derer, welche von der Allgemeinheit, d. h. von dem der Gattungsidee entsprechenden Leben ausgeschlossen sind. Die Fürsten werden Repräsentanten der nationalen Macht, die hohe Bourgeoisie Repräsentanten des Reichthums, die Gelehrten des Wissens, was im Grunde nur den Sinn hat, dass die Macht das Privilegium des Fürsten, wie der Reichthum das Privilegium der grossen Bourgeoisie u. s. w. ist. Es wird nur heuchlerischer Weise insinuirt, dass die Attribute dieser Einzelnen eine allgemeine Bedeutung haben. Wesentlich sind sie aber allgemein, wird man sagen; allein das heisst nur so viel, dass sie zwar thatsächlich allgemein sein

sollten, es aber noch nicht sind. Die Repräsentation soll an die Stelle einer unmittelbaren Realität der jenseitigen Idee treten, sie will nichts für sich sein, sondern nur eine Darstellung der allgemeinen Gattungsattribute, an sich ist die ganze Masse eben so gut wie ihr Repräsentant; allein diese Darstellung, die sie nur zu sein beansprucht, ist in der That von einem ausschliesslichen Besitze der Gattungsattribute nicht zu unterscheiden, und die Repräsentanten werden eben dadurch das alles, was die repräsentirte Masse nicht ist, wie auch Gott das alles war, was der Mensch nicht war. Das kann aber die Repräsentation nicht zugeben; denn sie hat ihre Voraussetzung in den Begriffen der Menschenwürde und der gleichen Betheiligung Aller an der Gattungsidee, sie muss also anerkennen, dass Alle den Anspruch haben, gerade das zu sein, was nur sie ist, sie will also nur das darstellen, was die Gattungsindividuen alle sein sollten, aber nicht sein können, sie will, dass die Einzelnen in ihr ihre eigene wesentliche Herrlichkeit anschauen und sich damit begnügen. Allein es kehrt immer der Widerspruch zurück, dass die Masse nicht das zu werden beanspruchen dürfe, was sie an sich ist, sondern sich nur mit dem Scheine desselben, mit dem Namen begnügen müsse, während die Repräsentanten den wirklichen Besitz vorwegnehmen. Die Repräsentation wird zum bitteren Hohne der Unglücklichen durch den schneidenden Widerspruch, den sie zwischen Wort und That setzt. Sie hebt sich somit selbst auf, sie wird privilegirt und zwar nicht mehr als Kaste, sondern als die Totalität der Gattung selbst, denn alle Kastenunterschiede sind nivellirt und verwischt, es ist nur eine Gattung und die Repräsentation ist ihre Wirklichkeit; es ist kein gemeinsames Band, welches sie mit der Masse der Unglücklichen verknüpft, denn die Idee existirt nicht für sich als jenseitiges Wesen, sondern nur in der Wirklichkeit der Repräsentation, und es führt keine andere Brücke vom Elende zu ihr hinüber, als der Zufall. Der Zufall also kann allein den Menschen zum Menschen machen, der Zufall ist noch das höchste Gesetz des menschlichen Daseins.

§. 5.

Die sociale Wissenschaft hat die Kritik des Jenseitigen, die in der Philosophie unternommen wird, zu ihrer Voraussetzung, ihr nächster Gegenstand ist die weltliche Jenseitigkeit des Gattungswesens, die sich im Staate und in den Gewalten der bürgerlichen

Gesellschaft behauptet. Also nicht die Theologie, sondern die Politik und Nationalökonomie, als die beiden Richtungen der weltlichen Jenseitigkeit, ist ihre Aufgabe aufzuheben.

Es wird aus dem Vorhergehenden genügend erhellen, dass die sociale Wissenschaft ohne die Kritik der Theologie gar nicht sein würde, und zwar nicht bloss darum, weil die Beschäftigung mit den himmlischen Dingen die Aufmerksamkeit von den Aufgaben des irdischen, d. h. des wirklichen Lebens abwendet, besonders aber darum, weil das Prinzip der Theologie jede Möglichkeit einer wahren Erkenntniss des menschlichen Lebens geradezu aufhebt. Die Jenseitigkeit des Wesens ist die Auflösung der Gesellschaft; so lange das wahre Wesen oder die Wahrheit aussen und oben gesucht wird, ist das Verhältniss der Individuen zu einander nur durch die unergründliche Willkür jenes Wesens vermittelt, d. h. als ein zufälliges bestimmt, und sie fallen desshalb in Atome auseinander. In der Praxis kann allerdings die Vorstellung des Jenseits festgehalten werden und die gesellschaftlich-organisirende Thätigkeit nebenbei hergehen. Es hat besonders Feuerbach den Satz von dem Widerspruche des Bewusstseins mit der Praxis in der Art, dass Einer etwas ganz anderes ist, als er zu sein glaubt, klar gemacht. Die Wissenschaft würde sich aber in lauter Widersprüche verwickeln, wenn sie ihre Voraussetzungen nicht zum klaren Bewusstsein brächte (wie diess aus dem Beispiele vieler französischer Schriftsteller erhellt), und wenn sie sich auch nicht unmittelbar mit der Metaphysik abzugeben braucht, so muss sie doch die Umwandelung der jenseitigen Mächte zu den inneren Mächten des Menschenlebens voraussetzen und begreifen, wenn sie sonst daran denkt, ihre Aufgabe zu lösen. Sie muss das Resultat der theologischen Kritik als allgemeine Errungenschaft des menschlichen Geistes in sich hinübernehmen und von der neu gewonnenen Anschauung aus sich ihre eigene Grundlage bilden. Durch diese Voraussetzung nimmt sie es mit der verweltlichten Jenseitigkeit des Wesens auf, zeigt ihren inneren Widerspruch, ihren auflösenden Charakter auf, weist ihre Genesis nach, und führt sie durch sich selbst über sich hinaus, indem sie das treibende, aber latitirende humane Prinzip aufdeckt und zur vollständigen Entwickelung bringt. Die weltliche Entäusserung des Wesens ist der Staat und die bürgerliche Gesellschaft, ihre Theorie die Politik und Nationalökonomie. Allein es

ist nicht die Meinung, als ob wir mit einer von aussen hergebrachten Voraussetzung zur Kritik dieser Wissenschaften übergingen. Wenn wir die mittelst der Kritik der Theologie gewonnene humanistische Anschauung zum Umsturz dieser Theorien benutzen, so muss erinnert werden, dass sie in der Theologie und ihrer Metaphysik ihr verborgenes Prinzip hatten. Der Himmel wurde immer nach der Erde gebildet, die himmlischen Zustände waren immer ein Abbild der irdischen. Dann wird aber noch die Auflösung der genannten Wissenschaften und der denselben entsprechenden praktischen Sphären von ihrem eigenen Standpunkte aus hinzukommen. Es wird nachgewiesen, wie die humane Theorie von dem entgegengesetzten Ausgangspunkte der philosophischen Kritik und der Oekonomie bei den Deutschen und Franzosen sich begegnet, und wie die eine gewissermaassen die Rechenprobe der andern wird.

§. 6.

Die Gattung bestimmt sich zunächst als die naturwüchsige Gesellschaft oder die Nation. Als Nation stösst sie andere Nationen von sich ab, und ist noch immer die exclusivste Form des Kastenwesens, der lebendige Protest gegen den Begriff der Menschheit.

In der antiken Welt waren die Gottheiten national, d. h. die Nationen selbst galten als höchste Wesen, die Naturwüchsigkeit der einzelnen Völker als Schranken der Gattung. Man kannte also nicht die Gattung, man wusste nichts von einem allgemeinen Bande der Menschheit; die nicht zur nationalen Genossenschaft Gehörigen galten bei allen Hauptvölkern des Alterthums als Unmenschen, Barbaren. Das Christenthum hat den Fortschritt gemacht, die Gottheit von den nationalen Schranken zu befreien, d. h. die menschliche Gattung den Nationen gegenüber auf den Thron zu erheben, und eben dadurch ein gemeinsames, solidarisches Band unter ihnen herzustellen. Diess ist aber nur ein religiöses Band, in dem Bewusstsein der Einheit des Glaubens gegeben, und es schliesst ebendamit die Ungläubigen von sich aus. Es ist also nur das Privilegium des Glaubens, der göttlichen Erwählung, statt der Naturwüchsigkeit der Volksthümlichkeit. Die Rohheit und Unkultur der Völker war die Bedingung der kirchlichen Universalmonarchie, sobald aber dieselben an ihrer Geschichte ein eigenthümliches Substrat ihres Selbstbewusstseins gewonnen und mittelst desselben sich zu naturgeistigen Individualitäten heranbildeten, sobald ihre Herrscher mittelst dieser

Elemente zum vollen Gefühl ihrer Macht gelangt waren, hatte der kirchliche Völker- und Staatenbund, oder die kirchliche Tyrannei der Völker und Staaten ein Ende. Die Staaten haben sich wiederum auf ihre Naturbasis, auf die Vortheile, die Interessen, den Egoismus der Völker und Fürsten zurückgezogen. Sie betrachten einander als Feinde, erkennen kein gemeinsames Völkerrecht an, und die Vollendung dieses rechtlosen Zustandes wurde in der Politik des französischen Kaiserreichs erreicht, die alle die Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten resumirte, die die einzelnen Staaten bisher gegen einander sich hatten zu Schulden kommen lassen. Die Politik Napoleons war in der That nur die rücksichtslose Anwendung der schon vor ihm allgemein geltenden Grundsätze. Den Schein eines Völkerrechtes hatte man allerdings später conserviren wollen, im Grunde ist es aber noch immer das Prinzip der kriegerischen Gewalt, welches herrscht, und wir würden in unserer Zeit Kriege genug haben, wenn nicht ganz ausserhalb des Bereiches des Völkerrechtes liegende Momente dieselben so sehr erschwerten. Weder die fürstliche Herrschsucht, noch die Gelüsten der nationalen Eitelkeit fehlen unserer Zeit. In der Vorstellung Gottes haben die modernen Völker zwar immer die Idee der Menschheit über sich gestellt, und wollen demgemäss nur als Familien der Gattung gelten; in den wirklichen Collisionen aber lässt die eine Nation diese Familienrücksichten eben so sehr zurücktreten, wie die privilegirten Klassen und Personen in Collissionsfällen die sonst von ihnen proclamirte Brüderlichkeit zu ignoriren für gut finden. Die Anerkennung *in abstracto* schliesst die Verläugnung *in concreto* nicht aus. Die eine Nation macht sich selbst zum Geschlechte, setzt die Bestimmung der anderen darin, ihr zu dienen, also in der Vernichtung ihrer Bedeutung als besonderer Glieder in der grossen menschlichen Familie. Sie will selbst diese Familie sein, die anderen sollen sich mit der Rolle einer demüthigen Dienerschaft begnügen. Und dieses Trotzen auf sich selbst gründet sich nur auf das Bewusstsein der Macht, nicht auf das Bewusstsein eines gewissen Berufes, gewisser Leistungen, die für andere Völker von Bedeutung wären. Die meisten Nationen wissen von einer höheren menschlichen Bedeutung gar nichts, sie sind nur ihre Selbstbejahung, das Bewusstsein ihres eigenen baaren Selbstes. Wenn in der bürgerlichen Gesellschaft der eine Mensch nur Kraft seiner Stellung, seiner Arbeit, seines Be-

rufes, also nur in einer gewissen Verallgemeinerung dem Anderen etwas gilt, so ist das bei weitem unter den Nationen noch nicht der Fall. Es sind Russen, Franzosen, Engländer u. s. w., die einander gegenüberstehen, nicht organisirte Gesellschaften mit bestimmten Aufgaben und Zwecken. Aber ein Streben danach, ein wesentliches Moment in der Gattung zu vertreten, lässt sich allerdings bei den grösseren Nationen nicht verkennen. Während sie bisher fast nur auf die Befestigung ihrer politischen Macht durch Marine, Landmilitär und Diplomatie bedacht, und eben desshalb auf sich selbst egoistisch beschränkt waren, haben sie sich jetzt durch gemeinnützige Arbeiten einen currenteren Werth zu geben verstanden, und fangen an, sich aufeinander zu stützen. In demselben Maasse, wie ihnen diess gelingt, hören sie auf, Nationen, egoistische Volksindividuen im alten Sinne, zu sein, sie werden Organismen für die allgemeinen Funktionen der Menschheit. Insofern jedes Volk eine derartige allgemeine Funktion vertritt, ist seine Stelle in der allgemeinen Völkerfamilie gesichert; seine Existenz ist nicht zufällig, sondern nothwendig, wie seine Arbeit. Die Völker, die sich mittelst ihrer Leistungen auf einander beziehen, sind eben damit die sich anziehenden und ergänzenden Momente der Gattung, deren volle Wirklichkeit also die gemeinsame Thätigkeit der gesammten Nationen ist.

## §. 7.

Die Nation ist nicht nur der Egoismus der naturwüchsigen Gesellschaft, anderen ähnlichen Körperschaften gegenüber, sondern auch die Selbstsucht der entfremdeten Allgemeinheit gegen die lebendigen Individuen. Wie die Volksindividuen sich gegenseitig rechtlos sind, so ist das Individuum, gegenüber von seinem Volke, auch rechtlos.

Wir haben bereits davon gesprochen, dass das völkerrechtliche Verhältniss ganz und gar aufgehoben werde durch den Anspruch der Nationen, bloss als naturwüchsige Körperschaften zu gelten, ohne irgend einen Gedanken, sich durch gemeinnützige Arbeit als Moment in der Gesellschaft zu behaupten, oder, wie man sagt, sich zu verwerthen, wie diess von dem Individuum erheischt wird. Nimmt aber die eine Nation, gegenüber von den anderen, eine ausschliessliche, selbstgenugsame Stellung ein, so ist sie ihren Angehörigen gegenüber Alles, die Quelle alles Rechts und alles Lebens.

Das Vaterland, die Nation muss sich auf Kosten Aller behaupten. Es heisst nun allerdings, dass der Einzelne im Vaterlande sich selbst, die Bedingungen seiner eigenen Existenz behaupte; allein die Reflexion auf die eigene Existenz ist nicht nur sehr täuschend, da in der bisherigen nationalen Organisation das Dasein der Einzelnen durchaus nicht gewährleistet ist, sondern vom Standpunkte des strengen Patriotismus aus ganz unstatthaft. Die Nation ist keineswegs die organisirte Gesellschaft, sondern vielmehr die Agglomeration einer geographisch abgegrenzten und stammverwandten Völkerschaft unter einer gemeinsamen Herrschaft. Der Nation kommt's nur darauf an, gedient, anerkannt zu werden, nicht ihren Angehörigen Gegendienste zu erweisen. Die Nation, von der politischen Seite hier ganz abgesehen, ist die blosse Naturorganisation, das Innere als Aeusseres, die natürlich gesetzte Beziehung gewisser Individuen auf einander, eine Naturdisposition derselben zu einer gewissen Art von Arbeit, zu einer gewissen Aufgabe, die dieser gesammten Körperschaft, der übrigen Welt gegenüber, einen Halt und Inhalt geben konnte. Es wird darnach vorausgesetzt, dass das Individuum nur in dieser natürlich bestimmten Welt einen Platz behaupten könne, dass es die Kraft seines Daseins vernichte, wenn es sich von dieser natürlichen Bestimmung losreisse, ohne die es haltlos und atomistisch in der Welt dastehe. Es wird also von ihm gefordert, dass es diese Naturbestimmung als die wesentliche Form seines eigenen Daseins respectire und sich nicht über dieselbe erhebe. Aber ist die Nation mehr, als die blosse Möglichkeit der organischen Gemeinschaft, gibt sie wirklich dem Einzelnen die Arbeit, die ihm gebührt, lässt sie sich sein Unterkommen angelegen sein? Oder ist das alles nicht vielmehr dem Zufalle überlassen, steht der Einzelne in seinem Vaterlande gerade nicht eben so hülflos und verlassen da, wie sonst in der weiten Welt? Man fordert also das Sonderbare, dass Einer die blosse leere Möglichkeit für Wirklichkeit anerkenne, dass er sich selbst zum Opfer einer Möglichkeit, die für ihn nicht zur Wirklichkeit wird, darbringe. Die Nation ist der Widerspruch einer Gesellschaft, die eine solche nicht ist, aber als solche anerkannt werden will, mit der menschlich eingerichteten Gesellschaft, die ihren Angehörigen ihre gebührende Stelle anweist; sie ist die Gesellschaft, die keine Rechte gibt, sondern nur Pflichten aufer-

legt, die da will, dass die Individuen ihr Gesetz anerkennen, während sie um die Individuen als solche ganz unbesorgt ist. Sie fordert also von den Angehörigen, dass sie eine phantastische Gesellschaft anerkennen, die ihnen nicht gehört, dass sie einen todten Fond, ein unfruchtbares Kapital als verzinsend hinnehmen, dass sie ihren Kräften, die sie für die Individuen verwenden sollte, aber nicht verwendet, ihr Leben opfern, wenn es so erheischt wird. Der blosse Titel, Franzose, Engländer u. s. w., den sie dem Einzelnen gibt, soll nach ihrer Meinung an sich so werthvoll für ihn sein, dass er alles für ihn gebe, dass sie ihn des Verrathes zeihen konnte, wenn er ihn nicht mit seinem Leben behaupten wollte. Allein es geht mit der nationalen Würde gerade so, wie mit den Staatstiteln ohne angemessenes Geschäft und Gehalt: wenn die Ansprüche, die man auf sie gründen zu dürfen glaubt, nicht erfüllt werden, so vernachlässigt man sie, und es ist mit der Treue und Liebe zum König und Vaterland aus. In demselben Maasse, wie die Nation ihre Angehörigen mit leeren Schmeicheleien abspeiset, ruft sie ihre Ansprüche hervor, macht sie das Bewusstsein des Widerspruches zwischen Namen und Werth lebendig. Die Rathlosigkeit der Nation zwingt die Individuen, für sich selbst zu sorgen und eben damit der Organisation der Nation als menschlicher Gesellschaft, deren Angehörige ihre bestimmte Stelle einnehmen, und ihren Antheil an dem allgemeinen Vermögen haben, den Weg zu bahnen. Während die Nation früher den Anspruch machte, dass die Individuen, um sie aufrecht zu halten, sich selbst wegwarfen, so muss sie nun ihrerseits als organisch vernünftige Gesellschaft die Vorsehung der Einzelnen werden.

## §. 8.

Wenn also die Nation, sowohl nach aussen als innen betrachtet, nur die Verkehrung der wahren geselligen Ordnung ist, so ist sie doch nach beiden Seiten hin ebenso sehr die Möglichkeit und die Voraussetzung der organischen Gemeinschaft.

Die Nation ist die naturwüchsige Gesellschaft; die Natur ist aber nicht nur Zufall, sondern ebenso sehr dunkle, geheimnissvolle Vorsehung; die Keime, die sie enthält, müssen desshalb geeignet sein, der betreffenden Gesellschaft ihre Consistenz zu geben. Es muss in diesem natürlichen Bande die Möglichkeit einer gemeinsamen Arbeit gegeben sein, wenn auch diese Möglichkeit vorerst

noch verhüllt ist, wenn auch viel im Blinden herumgetappt, bevor das Rechte gefunden wird; nur der Boden ist da, und dieser muss auch bepflanzt werden. Die Organisation geht zuerst politisch vor sich, und besteht vorläufig in Feststellung der Macht; wie die Nation ihrer Regierung gegenüber die beherrschte ist, so ist sie den anderen Völkern gegenüber eine Macht. Diese Macht war zur Zusammenhaltung der Nation nothwendig; wenn kein inneres freies Band da war, musste das äussere nachhelfen, damit sie eine Totalität und keine anorganische Masse sei. Zuerst mussten sich die Nationen als blosse Volksmächte einander gegenüberstehen, bevor sie durch bestimmte Arbeiten eine wesentliche Geltung einander gegenüber erwerben konnten. Es heisst, dieses Naturgesetz verkennen, wenn man mit Ruge die Partei der Nation substituiren will. Denn die Partei muss eben die Nation selbst sein, sie kann nicht unmittelbar dieselbe bei allen Nationen sein; sie wirkt nur in und mittelst der Nation. Die Ruge'sche Ansicht würde, scheint es, nur die Nationen desorganisiren, und wäre auf dem Gebiete der Politik das Nämliche, was auf dem des Handels und der Industrie die Systeme der Abolitionisten und Antiprohibitionisten sind. Dieselben stellen die Solidarität des Kapitals und der Industrie über die ganze Welt, wie Ruge die Solidarität der politischen Partei als Ideal, hin. Der Gegensatz innerhalb der bestimmten Nation zwischen den verschiedenen Klassen und Interessen, wird verallgemeinert zum Gegensatze der Armen und Reichen durch die ganze Welt. Die Bedenken Proudhon's in seiner *philosophie de la misère* gegen dieses System sind gewiss nicht unerheblich, weil nach ihm die Nationen, die noch nicht die höchste Stufe der Industrie erschwungen haben, in der Concurrenz zu Grunde gehen müssen. Die Production gilt hier als selbstständiger Zweck, wie bei Ruge die politische Idee, ohne dass es in Betracht kommt, welche Menschen dieselbe geniessen sollen.

## §. 9.

Die Organisation der Nation als blossen Naturwesens ist der Staat. Seine Aufgabe ist es, dieses Naturwesen gegen den Eigenwillen der Individuen zu behaupten, wodurch er das Gegentheil der Freiheit wird, und als die einzige Weise der Verwirklichung dieses Wesens wird er sich in der Armee und der Polizei Selbstzweck.

Der Staat, wenn wir hier von den patriarchalisch-despotischen Formen desselben gänzlich absehen, die gar nicht verdienen, Staaten genannt zu werden, hat zwei wesentliche Stufen, zuerst nämlich in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Volksgeiste, die in der antiken Welt, der einzigen Epoche der blühenden Nationalität, gegeben war, und dann in seinem Unterschiede, in seiner Entfremdung, wo er nur als äusserer Zwang des Eigenwillens der Angehörigen besteht, wie diess mehr oder weniger in den vom Mittelalter zu uns herübergekommenen Formen desselben der Fall ist. Wenn der Staat sich nur die Aufgabe setzt, die Nationalität als solche, als blosses Naturwesen zu behaupten, und die Individuen nicht mehr, wie in der antiken Welt, mit derselben unmittelbar eins sind, in derselben ihr wahrhaftes Selbstgefühl und den Zweck ihres ganzen Lebens haben, so wird er nothwendig eine Zwangsanstalt, und ist auch eine solche gewesen, seitdem seine antike Form untergegangen ist. Das Streben des Staates in der Behauptung der Nation geht zunächst auf die Sicherstellung der Einheit des Gesammtwesens aus, gegenüber von den Individuen. Die Individuen sind nämlich der Nation entfremdet und machen auf selbstständige Geltung für sich Anspruch, das Vaterland ist nicht der höchste Gedanke, wie im Alterthum. Wenn also der Staat die Nationalität oder das gemeinsame Naturwesen den widerspenstigen Individuen entgegenhält, so heisst das nur so viel, dass er die äussere, zusammenhaltende Einheit seinen Angehörigen auf gewaltsame Weise aufdringt. Die Nationalität, welche die Voraussetzung des Staates ist, kommt demnach zu keiner anderen Wirklichkeit, als jene formale, inhaltslose Einheit, die nur die Negation der vielen Eigenwillen ist, sie wird also ein Werk des Staates und verliert sich im Staate. Der Staat, als die äusserlich aufgezwungene Einheit, tritt also an die Stelle der Nationalität, als der unmittelbaren, substantiellen Einheit der Individuen, er hat als solcher die Entfremdung des individuellen Willens von der nationalen Substanz zur Voraussetzung, die er zwar auf gewaltsame Weise zur Herrschaft erheben will, aber gerade dadurch verkehrt und aufhebt. Die nationale Substanz, worin sich das Individuum versenkte, war ihm etwas Positives, die Erfüllung seines eigenen Willens, wogegen die an die Stelle derselben gesetzte Einheit des Staates nur das Negative des selbstischen Willens der Individuen ist. Wir haben also hier

den Staat als die leere, negative Einheit einerseits, und andererseits den unberechtigten, selbstischen Willen der Individuen. Der Staat ist aus einem Mittel, die Einheit der Nationalität zu behaupten, zum Selbstzweck der Herrschaft geworden; die Bestimmung der Individuen wird darin gesetzt, dieser Herrschaft sich zu unterwerfen. Er ist die Entäusserung der Idee der Gesellschaft, ihre Verkehrung zu ihrem Gegentheile, weil er nicht den Einzelwillen auf positive Weise lenkt, sondern nur begränzt, negirt; sein Inhalt ist nur die formale, negative Einheit der vielen Einzelwillen. Allein diese negative Einheit, die der Staat ist, ist doch nothwendige Bedingung für die positive Einigung der vielen Willen, dass sie zusammenwirken und sich gegenseitig unterstützen und ergänzen. Ohne die Voraussetzung jener zwangsmässigen Einheit würden sie sich gegenseitig aufreiben, und an eine Organisation zur gemeinsamen Arbeit wäre nicht zu denken. Der Staat setzt nicht nur ein Verhältniss der Individuen zu ihm selbst, sondern auch ein gegenseitiges Verhältniss unter ihnen zu einander, und mittelst dieses gegenseitigen, wenn auch negativen Verhaltens bildet sich die gesellschaftliche Organisation aus. Wenn der Rechtsstaat als der leere Wille des Herrschers in seiner eigenen Meinung Selbstzweck ist, so wird er doch thatsächlich zum Mittel einer höheren Ordnung der Dinge herabgesetzt. Er geht von der Nationalität, als der natürlichen Substanz der Einzelwillen aus, um dann mittelst derselben in ihrer Entfremdung als formaler Einheit zur concreten Einheit der individuellen Willen hinüberzuleiten. Er beginnt mit der an sich seienden Freiheit, d. h. mit der mittelst der Entfremdung der Objectivität vom Subjectiven in ihr Gegentheil verkehrten Freiheit, um in der wirklichen Freiheit sein Ziel zu erreichen. Der Staat, welcher als Zwangsanstalt sich nach aussen durch die Armee, nach innen durch die Polizei aufrechthalten musste, mithin nichts anderes war, als soldatische und polizeiliche Organisation, wird durch die sich entwickelnde positive Beziehung der Einzelwillen auf einander, durch die sich gegenseitig ergänzende individuelle Arbeit nicht nur das innere Verhältniss seiner Angehörigen, sondern seine äusseren Verhältnisse zu anderen Staaten auf die Freiheit gründen, die auf der Gegenseitigkeit der Interessen beruht.

## §. 10.

Wie die Einheit des modernen Staates sich aus der Auflösung der vereinzelten politischen Berechtigungen der mittelalterlichen Stände entwickelte, so löset sie sich wiederum in die socialen Bevorrechtungen der bürgerlichen Gesellschaft auf.

Die Stände des Mittelalters waren eigentlich besondere Staaten und wurden auch so genannt. Sie hatten ihre eigene Gesetzgebung, und es war keiner höheren Gewalt gestattet, in ihren Bereich einzuschreiten; so lange die Gesellschaft auf diese politische Weise zerrissen war, konnte sie ihr eigenthümliches Leben nicht entwickeln, es scheiterte an den politischen Reibungen der Stände. Erst nachdem der Staat alle politische Gewalt zu sich gerissen und die gesammten Stände ihrer politischen Nichtigkeit überliess, konnte die industrielle Entwickelung in der Gesellschaft ungehindert vor sich gehen. Der Staatsabsolutismus, nur auf sein politisches Monopol eifersüchtig, das er im Kampfe mit den privilegirten Ständen gewonnen hatte, bemerkte nicht, dass diess neue Leben für die Politik selbst maassgebend werden musste, weil die Kräfte der Gesellschaft sich hier concentrirten. Hatte er also auch alle politische Gewalt für sich erobert. so wurde er um diese Eroberung durch ihre eigene Werthlosigkeit gebracht, und konnte nicht länger im Stande sein, mittelst derselben die Gesellschaft zu beherrschen. Neben dem Staate, als der Fülle und dem Inbegriffe der politischen Gewalt, entwickelte sich die bürgerliche Gesellschaft als der Inbegriff der materiellen Gewalt, und die allgemeine Herrschaft derselben wurde 1789 proclamirt. Die Nivellirung der politischen Vorrechte, die mittelst der Gesetze etablirte negative Einheit und Gleichheit der Staatsangehörigen, macht nun einer neuen Bevorrechtung, einer neuen Ungleichheit Platz. Das Recht der unmittelbaren rohen Gewalt, welches durch den mittelalterlichen Feudalismus zur Herrschaft gebracht, von dem modernen Staate überwunden war, tritt in einer anderen Weise, nämlich als unpersönliche, blinde Macht, als die Gewalt des Geldes und der Verwickelungen und Zufälle der industriellen und mercantilen Welt wieder auf. Während früher der Einzelne der persönlichen Befehdung des Anderen ausgesetzt war, ist er jetzt der „Macht der Dinge," der Concurrenz, dem Kriege der Capitalien preisgegeben, und über dieses ganze Treiben, wodurch die bürgerliche Gesellschaft beherrscht wird, vermag der

Staat nichts, weil es ganz ausserhalb seines Bereiches fällt. Nur insofern der Staat als polizeiliche und militärische Anstalt die gesammte äussere Gewalt in Händen hat, wird er von der bürgerlichen Gesellschaft als Mittel benutzt, um die Reaction der rohen Gewalt von Seiten der Unterdrückten gegen die in ihrem Bereiche herrschenden Mächte zu hintertreiben. Der Staat, als die Fülle einer an sich bedeutungslosen Macht, kommt zu einer neuen Bedeutung in den Händen der industriellen Helden, die durch Reichthum sich die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft zugerissen und sich hier die ungeheuersten Privilegien gegründet haben. Ihnen gilt der Staat als ein an sich inhaltsloses Wesen, nur dazu bestimmt, die thatsächlich herrschende Macht durch die Fülle seiner äusseren Mittel aufrechtzuhalten. Sie halten daher den Staat aufrecht, aber nicht um seiner selbst, sondern um ihretwillen, und während er formell derselbige bleibt, ist er in der Realität zum Satelliten der bürgerlichen Gesellschaft herabgesunken; während er in seiner ursprünglichen Bedeutung die Aufhebung der politischen Bevorrechtungen war, ist er jetzt die förmliche Constituirung der socialen Prärogative der bürgerlichen Ungleichheit geworden.

β.

---

## LXIV.

## Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik.

---

Der Name Ethik ist neuerdings wieder ein sehr beliebter geworden. Könnte man daraus den Schluss ziehen, dass auch die Tugend uns wieder interessanter geworden, so wäre jene vorerst literarische Thatsache ein sehr erfreuliches Zeichen der Zeit. Das Ethische ward ursprünglich bei den Griechen dem Physischen entgegengesetzt. Ethik ist der althellenische Name für die Wissenschaft der Freiheit als der Gesetzlichkeit des Willens. Platon nannte jedoch seine Entwickelung der praktischen Philosophie noch nicht Ethik, sondern erst Darstellung der Gerechtigkeit oder Politik. Aristoteles trennte sodann von der Politik die Moral und gab

dieser den Namen Ethik. Er bestimmte bekanntlich das Wesen der Tugend als die subjectiv-dialektische Mitte zwischen je zwei negativen Extremen und theilte die Tugend im Besondern in die der Selbstliebe, des Besitzes und der Geselligkeit. [Für die Wiederkenntniss der aristotelischen Ethik hat sich bei uns in den letzten Decennien philologisch und philosophisch Michelet das meiste Verdienst erworben.] Nach Aristoteles waren es vorzüglich die Stoiker, welche die Ethik nach der moralischen Seite hin fortbildeten, und die Folgezeit hat die Bestimmungen, welche Cicero als Stoiker in seiner Schrift *de officiis* über das *honestum* und *utile* gibt, unendlich oft wiederholt.

---

Die scholastische Ethik war theils eine Reproduction der antiken, besonders der sogenannten vier platonischen Cardinaltugenden, theils eine Auseinandersetzung der Trias der christlichen Cardinaltugenden und der Lehre von der Sünde nach der paulinisch-augustinischen Theorie. Den Zusammenhang der scholastischen Moral mit dem kanonischen Recht hat am gründlichsten nachgewiesen Marheineke in der: Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorangehenden Jahrhunderten, Nürnberg und Sulzbach 1806. Die eigenthümlichsten Productionen der Scholastik auf dem ethischen Gebiete bleiben immer Abälard's: *Scito te ipsum* und des aquinatischen Thomas *Secunda* seiner *Summa*.

---

Die südlich romanischen Völker, die Portugiesen, Spanier und Italiener, sind wissenschaftlich noch nicht aus der Scholastik herausgetreten. Am meisten haben noch die Italiener gestrebt, mit der scholastischen Ethik andere Systeme, namentlich französische und deutsche, zu verschmelzen. Der letzte dieser Coalitionsversuche, der mit dem Kantianismus die Platonik, den glühendsten Patriotismus und Katholicismus verbindet, ist von Vincenz Gioberti in seinem Buch: *del buono;* deutsch von Sudhof, unter dem Titel: die Grundzüge des Systems der Ethik; Mainz 1844. Das in Italien bei der Jugend sehr beliebte Enchiridion der Moral von *Silvio Pellico da Saluzzo* ist nur ein republicanischer Stoicismus mit dem Hintergedanken an eine neue Glorie römischer Weltherrschaft von zwar gemüthlichem, aber keinem wissenschaftlichen Werth.

---

Die ethische Weltanschauung der Engländer beruhet auf der Ausgleichung des Nutzens und des Wohlwollens. Hobbes, Locke, Cumberland, Shaftesbury, Wollaston und Clarke machen die Schule des moralischen Sinnes aus.

Die sogenannte schottische Schule von Hume, Reid, Hutcheson, Ferguson, Adam Smith und Stewart bildete das subjective Moment des Wohlwollens unter dem Namen des ästhetischen Moralprinzips bis zur uneigennützigen Sympathie aus.

In jüngster Zeit ist dagegen für die Befestigung der socialistischen Tendenzen in dem Utilitätssystem von Jeremias Bentham und Mackintosh mehr das objective Moment hervorgetreten.

Die ethische Weltanschauung der Franzosen beruht ebenfalls auf dem Eudämonismus, der sich ihnen aber in den Formen des Glücks und des Nationalruhms darstellt. Die officiellen französischen Lehrbücher der Moral enthalten daher einerseits noch theils scholastische, theils englisch-schottische Bestimmungen, anderseits aber, unter dem Namen der Theodicee, eine Lehre von der Ausgleichung der Lust und Unlust unter den verschiedenen Lebensbedingungen, eine Berechnung, dass jeder Zustand eine gleich grosse Summen von Lust und Unlust in sich schliesse, einen Nachweis, dass der Pessimismus ein Schein und der Optimismus die wahrhaft moralische Weltordnung sei.

[Man sagt daher im Französischen: *faire sa fortune; — chacun peut faire sa fortune; — bonne fortune. Bonheur* und *malheur* sind die zwei Seiten der *fortune. La gloire* aber ist das Idol der Franzosen. Sie haben sogar einen Plural davon, den wir so nicht nachbilden können. In Versailles liest man auf dem Fries mit Colossalbuchstaben: *à toutes les gloires de la France. La France* hat in der That für die Franzosen die Bedeutung einer Göttin. Das Wort *grand* kommt bei ihnen in Verbindungen vor, die uns fremd sind, obwohl wir uns in Ansehung der Franzosen als der *grande nation* daran gewöhnt haben. *Mourir contre l'ennemi* heisst *le beau trépas* und der Patriotismus ersetzt Vielen die Religion. Man betrachte in diesem Sinne die *Chansons* von *Béranger*.]

Es wird vielleicht nicht überflüssig sein, aus einem der besten Compendien der Regierungsmoral ein Beispiel zu geben. Damiron, einer der verdientesten und beliebtesten Pariser Professoren, macht in der Abtheilung seines *cours de philosophie*, die von der Moral handelt (1834), folgende charakteristische Abschnitte:

I. *Du bien de l'âme, considérée dans son activité intime, c. à. d. intelligence, sensibilité, liberté.* Das *summum bonum* war sonst das goldene Vliess, nach welchem die Ethiker auszogen. Damiron nennt hier die sogenannten Vermögen der Seele Güter. Auch bei uns bedient Rothe in seiner theologischen Ethik für die Individualität sich noch des Ausdruckes Gut.

II. *Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec la nature*, d. h. es folgt auf die vorige psychologische Betrachtung die Beziehung auf das Aeussere, *le corps, les animaux*, auch *les végétaux*.

III. *Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec la société. Société*, nämlich *domestique, politique* und *de peuple à peuple* ist der französische Ausdruck für alle Synthesen des ethischen Gebiets. Jene Unterschiede werden auch als *devoir* und *droit de l'homme* auseinandergesetzt; das Recht und die Pflicht der Familien- und Staatengründung u. s. f. Das eigenthümliche französische Element dieses Abschnittes ist aber das Capitel: *les grands hommes*

*et les masses.* Innerhalb der Masse ist der Einzelne ein verschwindender Punkt. Als grosser Mann erhebt er sich über sie, setzt sie als seine Folie. Als berühmt braucht er nur seinen prädicatlosen Namen zu nennen, um als eine *supériorité*, und als *homme distingué* anerkannt zu sein.

IV. *Du bien de l'âme, considérée dans son rapport avec Dieu* — ein Stück der alten scholastischen Moral, worin recht erbaulich von der *prière* und dem *oeuvre* die Rede ist.

V. *Du beau moral.* Diese Kategorie, die eigentliche Domäne des schön redenden Cousin, ist nun wieder ein Stück der schottischen Gefühlsmoral.

VI. *Du beau et moral sous le rapport de l'obligation, qu'ils imposent.* Völlig trivial, oft ganz ciceronianisch.

VII. *Du bonheur, du mal, du malheur et de l'union du bonheur et du bien.* Wie man Glück hat, so kann man auch Unglück haben und doch sollte der Gute eigentlich nur glücklich sein. Das Französische in der Behandlung dieser Frage ist die Tendenz, die Compensation von Lust und Unlust für alle Individuen als eine solche nachzuweisen, die sich schon hier im Verlauf des Lebens verwirklicht, während Kant bei uns die Ausgleichung noch in das Jenseits hinüberspielte. Das Diesseitige in der französischen Tendenz ist das Communistische darin. Die französische Literatur besitzt merkwürdige Bücher, die in diesem Sinne geschrieben sind und als eine Art von philosophischen Erbauungsschriften wirken. Das bedeutendste und durch eine Fülle von Charakteranalysen und Erzählungen interessanteste ist das von Azais (geb. 1766): *des compensations dans les destinées humaines*, wovon zu Paris 1846 die fünfte Auflage erschien.

---

Bis zur Revolution hin durchlief der französische Eudämonismus drei Phasen:

1) die des pädagogischen Prinzips, welches Montaigne in seinen *Essais* andeutete, dass nämlich der Charakter und die Fertigkeiten eines Menschen das Produkt seiner Erziehung, seiner Jugendumgebung und ihres Einflusses auf ihn seien;

2) die des Prinzips des Interesses, welches Helvetius in in seinem Buch *de l'esprit* mit so vielem *esprit* geltend machte, dass nämlich jeder Mensch nur das wolle und wirklich thue, woran er ein seinen Egoismus befriedigendes Interesse nehme; — d. h. im Grunde Entgegensetzung der Macht der Individualität gegen die mechanische Gewalt des pädagogischen Prinzips;

3) die des Prinzips der politischen Gleichheit der Erziehung und Bildung aller Menschen (Franzosen), welche Rousseau aus der natürlichen Gleichheit der Menschen als ein Postulat an die Geschichte der Zukunft ableitete.

---

Aus Rousseau's Theorie war der Communismus Baboeuf's in der französischen Revolution eine nothwendige Consequenz, weil die Ungleichheit des Vermögens sofort auch eine Ungleichheit der

Erziehung und der individuellen Interessen mit sich führt. Das Eigenthum ist die endlichste objective Form der Ungleichheit der Einzelnen. In dem blossen Haben erlischt die Thätigkeit. Baboeuf wollte daher alles Privateigenthum aufheben und eine allgemeine Gütergemeinschaft einführen. Er ward hingerichtet.

---

Gegen die Todtheit des blossen Besitzes hob der Graf St. Simon die subjective Energie der Thätigkeit hervor. Er begründete den Socialismus, indem er die Association der Arbeiter zum Princip einer industriellen Ethik machte. Durch dieselbe sollte es dem Menschen überflüssig gemacht werden, Glück zu haben und es sich im Conflict der Leidenschaften um die Tugend durch moralischen Kampf, durch Selbstbezwingung es besonders sauer werden zu lassen. — In ersterer Beziehung sollte die richtige Proportion zwischen der Fähigkeit und zwischen dem Verdienst Jedem die ihm angemessene Genugthuung schaffen. — In zweiter Beziehung aber sollte einem Jedem die Versuchung zum Unrecht und zum Laster dadurch erspart werden, dass er alle seine Neigungen würde befriedigen können, weil das Böse nur durch Unterdrückung, durch negative Misshandlung und Ausartung der an sich göttlichen Triebe *(instinct, passion)*, namentlich aber durch Verwechselung der *passion fugitive* mit der *passion constante* entstünde. — Das erstere Problem eines allgemeinen Priesterthums der Arbeit wollte der St. Simonismus durch einen industriellen Monarchismus — den *pape Enfantin* — ausführen; das zweite Problem des schrankenlosen Genusses hoffte er durch die *femme libre* zu lösen. Er scheiterte mit beiden Versuchen, denn die Auflösung des ersten Problems überlieferte den Einzelnen in letzter Instanz der Willkür; das freie Weib aber liess sich nicht finden, so wenig im Occident, als, wohin man sich zu diesem Zweck auch wandte, im Orient. Lady Esther Stanhope starb unter ihren Arabern, ohne die ihr zugedachte Ehre anzunehmen.

---

Seither schwankt die eigentliche nationale praktische Philosophie der Franzosen zwischen der Revolution, mit welcher der Communismus den bestehenden Rechtszustand bedroht, und der Reform, mit welcher der Socialismus das materielle Elend und die mit ihm verknüpfte Unsittlichkeit, insbesondere auch die der Prostitution, vertilgen möchte. Der erstere ist in Proudhon's Theorie bis zu dem Extrem gekommen, das Privateigenthum als Diebstahl zu definiren; der zweite aber hat durch Cabet's Icarismus und ähnliche Versuche eine Transaction mit dem Bestehenden angeknüpft. Der Communismus entnimmt seine Stärke aus der Verzweiflung des hungernden, vom Genuss einer menschenwürdigen Existenz ausgeschlossenen und doch seiner Menschenrechte bewussten Proletariats; der Socialismus aus der Angst der wohlhabenden Bourgeosie, welche eben durch ihren Besitz auch der wirklichen Theilnahme an der Gesetzgebung sich erfreut und in der Form von Almosen die Drohungen

der Revolution zu beschwichtigen versucht. Sie tanzt sogar zum Besten der Armen.

---

Das Volk, *peuple*, existirt aber sowohl im Proletarier, als im Rentier. Die Vermittelung zwischen beiden ist im System der passiven Wohlthätigkeit nur ein Schein, denn dasselbe zeigt nur, gerade je weiter es sich ausdehnt, die Kluft zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen immer deutlicher. Die wahre Vermittelung ist daher die active der Organisation der Arbeit. Sie soll den modernen Feudalismus der Capitalherren und das freiwillig unfreiwillige Helotenthum der besitzlosen Arbeiter durch die Freudigkeit der gern vollbrachten und würdig lohnenden That aufheben. Diese Vermittelung ist vorzüglich von der *école societaire* ausgegangen. St. Simon starb 1825. Während seine Schule nach der Julirevolution sich auflöste, trat die von Charles Fourier hervor. Dieser starb 1837, hatte aber, unabhängig von St. Simon, schon 1808 sein zuerst unbemerkt gebliebenes Hauptwerk, die *théorie de quatres mouvemens*, herausgegeben. Fourier, als ein Newton der praktischen Welt, will eine universelle Harmonie, in welcher die materielle, organische, animale und sociale Attraction sich für den Einzelnen zum unendlichen Genuss vereinigt. Als Unterschied der Einzelnen bleibt nur die relative Fähigkeit übrig, die ihm seine individuelle Bestimmung zur Arbeit anweis't. — In der Kritik der Schattenseiten unserer Zeit ist Fourier gross. Seine Aufhebung unseres Elendes ist jedoch verfehlt. Sie besteht in der zwar arithmetisch genau calculirten, allein nichtsdestoweniger bodenlos phantastischen Fiction einer landwirthschaftlich-industriellen Einrichtung, die, allen Leidenschaften positiv entgegenkommend, jede Bemühung um sittliche Energie unnöthig macht. Nur irgend eine Arbeit zu lernen und zu üben ist man verpflichtet, allein selbst das Lernen soll zum Spiel und die Arbeit zum reizendsten Genuss werden. 1) Der Luxismus soll den Reichthum des *instinct sensitif*, den Genuss der fünf Sinne entwickeln; 2) der Gruppismus soll die affectiven Passionen der Ehre, Freundschaft, Liebe und den Familismus ausbilden; 3) der Seriismus endlich den distributiven Instinct. Nach Fourier sind die Menschen ihrer Neigung zufolge entweder Cabalisten oder Papillonne's (Alternanten) oder Compositen. Die ersteren lieben die Intrigue und finden sich vorzüglich unter den Weibern; die zweiten lieben die Veränderung, den Wechsel; die dritten sind Enthusiasten für die Vereinigung. Das Arbeiten selbst soll theils nach dem objectiven Contrast der Sache, theils nach der Rivalität (Antipathie) der Arbeiter, oder nach der Concatenation geschehen, dass nämlich derselbe im Lauf des Tages, der Woche, des Jahres in verschiedenen Serien arbeiten kann. Das Gefühl der höchsten Synthese, der *Unitéisme*, ist das religiöse.

[Fourier verbindet Rousseau's Satz, dass der Mensch von Natur gut sei, mit Voltaire's Liebe zur Civilisation. Wir sollen nach ihm nicht zur Einfachheit der Natur zurückkehren, sondern wir

sind noch gar nicht genusssüchtig genug und verlangen noch viel zu wenig. Er verabscheut die Mässigkeit. Im Gegensatz zur Monotonie des Monachismus u. dgl. erkennt er die *variation* als ein Gesetz an. Der natürliche Mensch kann sich gehen lassen. Wenn kein Privateigenthum und keine Keuschheit als Gebot existiren, so kann allerdings auch kein Diebstahl, keine Unzucht existiren. Fourier theilt daher auch die Frauenzimmer ein in *épouses, vestales* und *demoiselles*, welche letztere dadurch, dass sie ganz rücksichtslos ihren Leidenschaften sich hingeben, keineswegs für unanständig, für beschimpft gelten sollen, da sie eben nur ihrer Liebe leben, nicht aber aus der Liebe ein schnödes, thierisches Gewerbe machen, worin doch eigentlich das Vernichtende der Prostitution liegt. Vieles ist eben nur französisch und verliert desshalb auch für die Franzosen das Grelle, was für uns Deutsche darin liegt. Die *femme libre* ist im Grunde nur die zum Aeussersten gebrachte Polemik gegen die dogmatische Unauflösbarkeit der Ehe. Das Phalanstère ist am Ende nur das demokratisch idealisirte *Palais royal*. Ball, Theater, Promenade, diese Requisite parisischer Existenz, dürfen nicht fehlen. Gute Küche, *bonne chère*, versteht sich ohnehin. Auch die abstracte Verständigkeit, welche den Mangel an Vernunft durch einen Ueberfluss von formellem und willkürlichem Calcül ersetzen will, ist ächt französisch. Fourier verwandelt den Begriff der Gerechtigkeit wirklich in den der Mathematik. Fourier besass gar keine philosophische Bildung, wenn er auch einen philosophischen Trieb hatte, so dass er sogar bis zu einer Kosmogonie aufstieg, der Erde eine Dauer von 80,000 Jahren zuschrieb, die er in eine auf- und absteigende Periode zerlegte u. s. w. In der Polemik gegen den St. Simonismus wurde er inconsequent, indem er einen Ueberschuss der Arbeit, eine Dividende und Erbschaft annahm.]

Man kann Fourier's Stellung folgendermaassen zusammenfassen: in seinem schwärmerischen Wohlwollen gegen die Entbehrenden und in seiner Empörung gegen die officielle Heuchelei des französischen Katholicismus hat er die ganze bisherige Ethik vernichtet und hingegen den ganz empirischen Zustand unserer dermaligen Corruption in seinen Phalangen und Phalanstèren als den sittlich berechtigten hingestellt.

Fourier's System hat nur das Glück im Auge. Durch die ökonomischen Einrichtungen soll dem Menschen alles Schicksal erspart werden. Alle Versuchung zum Bösen soll aufhören, denn jeder Wunsch soll seine Gewährung finden. Diess ist überhaupt der Punkt, durch welchen der moderne Communismus sich von dem früheren resignirten unterscheidet, wie er in Betreff der Gütergemeinschaft durch Klöster, Casernen, Waisenhäuser, durch den Jesuitenstaat in Paraguay, durch die Rappiten in Nordamerika u. s. f. schon oft verwirklicht worden ist. Fourier setzt voraus, dass jeder Mensch eine entschiedene Neigung zu irgend einer Arbeit habe, während dem natürlichen Menschen ursprünglich alle Arbeit zuwider ist. Er vermischt den Begriff des Talentes mit dem der Thätigkeit.

Setzen doch noch genug civilisirte Menschen das Ideal ihres Zustandes in die Bequemlichkeit des Müssiggangs. Die Vortheile der gemeinsamen Wirthschaft für den materiellen Gewinn sind unzweifelhaft, allein alle Freiheit der Individualität, alle Poesie des Gemüths wird durch den Zwang der mechanischen Geschäftsordnung, die mit kindischem Pedantismus bis in's Einzelste sich einlässt, aufgehoben. Fourier scheint dem Einzelnen die höchste Freiheit schaffen zu wollen und unterwirft ihn nicht nur einer neuen Sclaverei, sondern macht auch die endlichen Dinge, die Objecte, zu seinem Herrn.

[Ein tieferer Philosoph, Pierre Leroux, hat sich daher weder mit dem St. Simonismus, noch mit dem Fourierismus oder Communismus befriedigen können und strebt eine religiöse Synthese an, worin er das Privateigenthum, die Familie und die Nationalität als nothwendige, organische Formen der Menschheitsentwickelung begreift. Lamennais und Lamartine haben sich ebenfalls gegen den communistischen Utopismus erklärt. Ebenso sagt G. Sand: „Noch sehe ich kein System, in dem die sittliche Freiheit anerkannt und geachtet wäre, in dem nicht irgendwo die Gottlosigkeit und der Ehrgeiz, herrschen zu wollen, hervorträten. Sie haben vielleicht gehört von den St. Simonisten und Fourieristen. Diess sind noch Systeme ohne Religion und ohne Liebe, unreif zur Welt gekommen, kaum im Umriss entworfene Philosophien, in denen der Geist des Bösen sich zu verbergen scheint unter dem Aeusseren der Menschenliebe. Ich will sie nicht entschieden verurtheilen, aber ich fühle mich von ihnen abgestossen, als ahnte ich in ihnen eine neue, der Einfalt des Menschen gestellte Schlinge." — Energische Naturen wie M. Stirner, sind daher empört, dass sie nach dem Communismus eine bestimmte Stundenzahl arbeiten müssten. — Gegen die Gemüthlosigkeit des Communismus hat vortrefflich M. Arndt in der Zugabe zu Diderot's Grundgesetz der Natur, Leipzig 1846, sich geäussert, wenn auch jenes Grundgesetz nicht von Diderot, sondern von Morelly, dem Verfasser der Basileiade, herrührt.]

---

Die deutsche Ethik war ebenfalls eine eudämonistische, allein, der Natur der Deutschen gemäss, war sie ein universeller Eudämonismus. Die Deutschen waren nicht so sehr, als die romanischen Völker, von der Scholastik beherrscht, allein sie entbehrten auch der nationalen Concentration der Engländer und Franzosen. Ihr ethisches Prinzip wurde das teleologische der Selbstvervollkommnung und der Glückseligkeit, welche das Vergnügen an ihrem Fortschritt bereitet. Wolff popularisirte diese Vorstellung durch sein Buch: von des Menschen Thun und Lassen, Halle, 1720, und Crusius führte dieselbe 1772 durch seine Moraltheologie zum sogenanten theologisch-teleologischen Prinzip fort, indem er den Willen Gottes, wie er in der Schrift positiv offenbart sei, zum Maasstab der sittlichen Vollkommenheit des Menschen machte.

---

Diesen nationalen Richtungen der Ethik gegenüber arbeitete der Jesuitismus mit ungemeinem Erfolg an der Vernichtung aller volksthümlichen Sittlichkeit und selbstbewussten Moralität. Er machte die Moral durch das einseitige Hervorheben der Pflichtcollision zur Casuistik, wesshalb auch Busenbaum ganz richtig seiner zuerst in München 1645 erschienenen und später 52 Mal aufgelegten Moraltheologie den Titel gab: *Medulla casuum conscientiae.* Der Jesuitismus hat durch seine abstracte Trennung der äusserlichen That und innerlichen Intention, durch seine Lehre von der Veränderung der sittlichen Qualität einer Handlung mittelst der Umstände, durch den Probabilismus und die Mentalreservation systematisch die Gewissenlosigkeit als die äusserste Gewissenhaftigkeit dargestellt. Er wirkt daher doppelt; einerseits terroristisch, indem er dem Einzelnen kunstreich sittliche Verlegenheiten bereitet und ihn mit der Schwierigkeit ihrer rechten Lösung so lange ängstigt, bis er in seiner Rathlosigkeit sich der Autorität des Beichtvaters gedankenlos ergibt; andererseits optimistisch und euphemistisch, indem er je nach seinem Interesse auch die moralisch verwerflichsten Handlungen als pflichtgemässe beschönigen lehrt. Obwohl er selbst den Fürstenmord als erlaubt rechtfertigte, so wusste er doch durch seine Wissenschaft der Kunst des Selbstbetrugs sich an den Höfen ungemein beliebt zu machen. Seine Bedeutung für die Wissenschaft ist die vollendete Darstellung der moralischen Sophistik.

---

Eine vollkommen neutrale Stellung sowohl zu den verschiedenen nationell individuellen Prinzipien, als zu dem heuchlerischen Indifferentismus der Jesuitenmoral nahm die 1677 erschienene Ethik Spinoza's ein, der, aus seiner Nation und Kirche herausgestossen, selbst keinem Volk und keiner Confession mehr angehörte. Was er Ethik nannte, war bekanntlich ein System der gesammten Philosophie. Aus dem Begriff der Substanz und ihrer Attribute, der Ausdehnung und des Denkens, leitete er die Möglichkeit eines inadäquaten und adäquaten Erkennens der Idee ab. Aus der inadäquaten Erkenntniss aber folgerte er die Möglichkeit der Existenz und Herrschaft der Affecte, und aus dieser ihrer Entstehungsweise die Nothwendigkeit der adäquaten Erkenntniss, durch sie die Knechtschaft der Affecte aufzuheben. Nach Spinoza besteht alle wahrhafte Thätigkeit in der rechten Erkenntniss Gottes, alles Leiden in der Verkümmerung derselben. Die Realität des Menschen ist das Erkennen Gottes, ein Prozess, der nicht ohne Freude denkbar ist. Da Gott das höchste Gut, so kann man ihn nicht erkennen, ohne ihn zu lieben. Da nun aber das wahrhafte Denken ein Attribut Gottes selber ist, so ist die Liebe, mit welcher wir Gott lieben, im Grunde die Liebe, mit welcher Gott sich selber im Menschen liebt. Spinoza's Ethik ist daher eine mystische und quietistische, weil sie die Intellectualliebe Gottes zum Prinzip absoluter Resignation macht, welche das Böse als ein an und für sich Unwirkliches erträgt und mit Gutem überwindet. Sie ist eine realistische Ethik, jedoch in idealem Sinn, weil Alles, was das we-

sentliche Sein des Menschen erhöht und in so fern ihm nützt, ihn auch zur Erkenntniss und Liebe Gottes geschickter macht. Weiter ist sie nicht, wie man ihr oft aus einseitigem Hervorheben einzelner Bestimmungen der Realität vorgeworfen, ein egoistisch-utilistisches, sondern im Gegentheil ein antieudämonistisches System, welches die Tugend als eine sich von selbst verstehende Folge der Seligkeit in Gott, nicht die Seligkeit aus dem Kampf gegen das Uebel und Böse als einen Lohn hervorgehen lässt. Endlich ist sie auch eine politische Ethik, weil die Menschen durch ihre Vereinigung zum Staat die Gotteserkenntnis und die mit der Liebe Gottes identische Seligkeit wirksamer, als im Zustande der Vereinzelung erreichen können. Denk- und Gewissensfreiheit ist desshalb nach Spinoza das Element, wodurch ein Staat allein wahrhaft zum Staat wird.

Diese hohen Begriffe Spinoza's sind erst seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts durch die Anstrengungen der deutschen Philosophie tief in das Leben und die Wissenschaft eingedrungen.

---

Die jüngste Umgestaltung der Ethik begründete Kant, freilich noch ohne Beziehung auf ihn. Kant verwarf Nutzen, Sympathie, sittlichen Trieb, Erziehung, Interesse, Lust, Vollkommenheit, als materiale Prinzipien, die lediglich als Motive des Willens zu wirken hätten, und befliess sich, ein rein formales Prinzip aufzustellen. Dieses fand er im Begriff der Freiheit als Autonomie und Autarkie des Willens. Die Freiheit vermag ihren Begriff auch schlechthin zu realisiren und sich, unabhängig von allem Andern, zum Anfang einer Reihe von Wirkungen zu machen. Alle Heteronomie ist ein Widerspruch gegen den Begriff der Freiheit. Sie ist der kategorische Imperativ: du sollst, und weil du sollst, kannst du. Die Identität des Begriffs und seiner Realität, welche Kant für den ontologischen Beweis der Existenz Gottes leugnete, machte er zum Axiom seiner praktischen Philosophie, die den richtigen Weg eingeschlagen hat, wie immer auch manche Theologen den kategorischen Imperativ als den Korporalstock des königsberger Weisen bespöttelt haben mögen. Kant drückte die Einheit der Allgemeinheit und Einzelheit des Willens in folgenden Formeln aus: 1) Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde; 2) Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest; 3) Erkenne die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens an. Der Mangel der Ethik Kant's lag darin, dass er das Formalprinzip den Stoff, der als Pflicht bestimmt werden sollte, aus der Sinnlichkeit entnehmen liess, welche er in diesem Sinne die Triebfeder zur Glückseligkeit nannte. Die Aufgabe der Ausführung seiner praktischen Philosophie ward daher die Vermittelung der Harmonie des Pflichtbegriffs mit der Sinnlichkeit. Diese Vermittelung gelang ihm so wenig, als seiner Schule. Nur Schiller

als Künstler war in seinen herrlichen, von den Ethikern zu wenig studirten Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes hierin auf dem rechten Wege. Die vornehmsten hierhergehörigen Kant'schen Schriften selber machen ein schönes Ganze aus, nämlich die Grundlegung der Metaphysik der Sitten, die 1785 erschien; die Kritik der praktischen Vernunft; die Tugend- und die Rechtslehre. Die Tugendlehre theilte er nur in Pflichten des Menschen gegen sich selbst und gegen Andere; die Rechtslehre in das private und öffentliche Recht und letzteres wieder in das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht.

---

Die Weiterentwickelung des Kant'schen Standpunkts gab zunächst Fichte in seiner Rechtslehre und in seinem System der Sittenlehre, 1798, in welcher letzteren seine barsche Entschlossenheit ausgezeichnet hervortrat z. B. in solchen Wendungen: „Hat Jemand einen schlechten Charakter, so soll er unbedingt sich einen bessern anschaffen." — Schelling stand im Praktischen zuerst auch auf dem Kant'schen Standpunkt, theils in seiner Neuen Deduction des Naturrechts, in Niethhammer's und Fichte's philosophischem Journal, theils im vierten und fünften Hauptabschnitt seines Systems des transscendentalen Idealismus. — Sehen wir von der fast unübersehlichen Menge der Mittelmässigkeiten ab, welche Kant's praktische Philosophie in verschiedenen Formen wiederholten, so bleiben hauptsächlich Daub und Schleiermacher als diejenigen, welche den formal-subjectiven Standpunkt zum concret-objectiven hinüberzubilden mit dem grössen Erfolg versuchten.

---

Daub hat sich mit den Prinzipien der Moral, mit den Hypothesen über die Willensfreiheit und über den Ursprung des Bösen anhaltend und gründlich beschäftigt. Der letzteren Aufgabe war auch sein Judas Ischarioth gewidmet, worin er sich bemühte, Kant's Hypothese vom radicalen Bösen zu Gunsten des Supernaturalismus in das Hypostatische zu wenden, was ihm aber misslang. Diess war 1816. In den nach seinem Tode von Marheineke und Dittenberger 1839—43 herausgegebenen Vorlesungen Daub's über die theologishe Ethik sind die Detailbestimmungen der besonderen Pflichten und Tugenden durch Fülle und Tiefe der Lebenserfahrung, wie durch Eindringlichkeit der Schilderung oft meisterhaft, die Systematik dagegen nicht selten unförmlich. In einem allgemeinen Theil der Moral werden die Begriffe des Gesetzes, der Freiheit und des Gewissens, in einem speciellen die Pflichten des Menschen gegen ihn selbst als Individuum, als intelligentes Subject und als Person (Achtung, Erhaltung, Veredlung), und gegen Andere abgehandelt; die letzteren oder die Socialpflichten als allgemein persönliche (Eigenthum, Leben, Zustände des Menschen) und *in concreto* als Familienpflicht, Nationalpflicht und Religionspflicht. Das Theologische der Behandlung besteht hier, wie bei den mei-

sten theologischen Ethiken, nur darin, dass zuweilen Bibelstellen angezogen und ausgelegt werden.

---

Daub's Ergänzung ist Schleiermacher, bei welchem auch in der Form, statt Daub's nicht selten pedantischer Breite in der Ausführung des Besondern, ein grosses Talent allgemeiner Gruppirung und leicht zu übersehender Construction einfacher Gegensätze hervortritt. Erinnert Daub an Kant, so Schleiermacher an Schelling.

Schleiermacher untersuchte, 1803, in den: Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre, die höchsten Grundsätze, die formalen Begriffe, die Systeme, und, in einem Anhange, auch die Methode der Ethik. Das Resultat war jedoch nur das negative, die Unsicherheit und den Widerspruch der überkommenen Bestimmungen nachzuweisen, und nur über die sittliche Bedeutung der Sprache, des Witzes, der Freundschaft und Liebe, liess er sich auch positiv aus. Leider ist es ihm nicht vergönnt gewesen, mehr als einzelne Säulen des neuen Tempelbaues, den er im Sinne hatte, fertig auszustellen; das Gebäude selbst haben wir nur in der unvollkommenen Gestalt von übereinandergethürmten Vorlesungsheften; die philosophische Ethik von Schweizer ist noch ziemlich übersichtlich, die christliche aber von Jonas durch die scrupulöse Gewissenhaftigkeit des Herausgebers fast ungeniessbar. Die Redaction eines Jahres macht darin der eines anderen immer die Existenz streitig. Zur Orientirung in Schleiermachers Ethik ist daher ein viel weniger umfangreiches Werk von Twesten mit einer schätzbaren Einleitung noch immer zu empfehlen. Schleiermacher gleicht in den weiten Conturen seiner Begriffsbestimmungen einem Jäger, der Fangnetze aufstellt, von allen Seiten das Kleinwild entgegenzutreiben, und verträgt daher ein solches Durcheinander verschiedener Redactionen noch weniger, als andere Schriftsteller.

---

In der philosophichen Ethik unterscheidet er 1) den Begriff des höchsten Gutes, 2) der Tugend und 3) der Pflicht. Den ersteren bestimmt er im Allgemeinen als die Harmonie der Vernunft und Natur (wie Schiller), im Besondern als die vollkommenen ethischen Formen, zu welchen die ethische Thätigkeit sich abschliesst, die nämlich entweder organisirend oder symbolisirend ist. Ersteres geschieht, indem die Vernunft sich durch die Natur als ihr Werkzeug verwirklicht; Letzteres, indem sie durch die Natur sich dargestellt hat, wesshalb der Naturbildungsprozess und der Prozess der symbolischen Vergegenständlichung auch in einander übergehen. Jeder dieser Prozesse hat eine Doppelrichtung, einmal auf die Identität des Einzelnen mit Anderen; sodann auf die Individualität des Einzelnen als solche. Die organisirende Thätigkeit wird dadurch zur Bildung theils des Verkehrs, theils des Eigenthums; die symbolisirende zur Bildung theils des Wissens, theils des Gefühls. Aus diesen Grundbegriffen leitet nun Schleiermacher die

fünf vollkommenen ethischen Formen ab: 1) die Familie, das Geschlecht und die Nation überhaupt als das noch unentwickelte Ineinandersein beider Functionen; 2) den Staat als die identisch organisirende Thätigkeit; 3) die nationale, durch die Sprache sich vermittelnde Gemeinschaft des Wissens als die identisch symbolisirende; 4) die freie Geselligkeit als die individuell organisirende, und 5) die Kirche als die Form der individuell symbolisirenden Thätigkeit. Nach Schleiermacher ist nämlich alle Kunst religiösen Ursprungs. In der Kirche als dem Maximum der Vernunftdarstellung, der die Natur gänzlich unterworfen, wird die Kunst zur Mittheilung des höchsten Gefühls. — Der zweite Theil, die Tugendlehre, unterscheidet die Tugend der Gesinnung, als Weisheit und Liebe, von der Tugend der Fertigkeit, als Besonnenheit und Beharrlichkeit. — Der dritte, die Pflichtenlehre, unterscheidet die universelle Pflicht, als die des Rechts und Berufs, von der individuellen als der Liebes- und Gewissenspflicht.

So viel Vorzügliches auch diese beiden Theile der Ethik enthalten, so bewirkt doch ein Fehler der gesammten Construction, dass dasselbe nicht recht zum Vorschein kommen kann. Der Begriff der organisirenden und der symbolisirenden Thätigkeit in ihrer Doppelrichtung auf das Gemeinsame und das Eigenthümliche musste den ersten allgemeinen Theil des Ganzen bilden; dann musste die Pflichten- und Tugendlehre als der Begriff der besondern ethischen Subjectivität, und als dritter Theil die Entwickelung der fünf objectiven ethischen Formen folgen. Bei diesen macht Schleiermacher wiederum zunächst den Fehler, dass er die freie Geselligkeit als eine selbstständige ethische Form nimmt, während sie als das Moment der Auflösung der objectiven Gebundenheit einer jeden besondern Form immanent ist, und daher nur eine secundäre Geltung in Anspruch nehmen kann. Sodann aber sind Wissenschaft, Kunst und Religion keine reine ethische Formen, wenn sie auch ein nothwendiges Verhältniss zum Ethischen haben. Die systematische Erkenntniss der Wahrheit, die Darstellung des Schönen und der Prozess der Vereinigung Gottes mit dem Menschen machen allerdings für ihre Existenz das Wollen des Guten zur Bedingung, gehen aber zugleich über die Macht der freien Selbstbestimmung, über den Kreis der Absichtlichkeit des Wirkens hinaus. Schleiermacher identificirt zuletzt die Kunst als Organ des Cultus mit der Religion, und die Religion mit der Erscheinung derselben als Kirche und verwirrt und verunreinigt dadurch diese vier Begriffe.

---

Solche Verwirrung wird in seinem System der christlichen Sitte, welches der Anlage nach ein Meisterstück der seltensten wissenschaftlichen Productivität ist, ganz offenbar. Schleiermacher theilt hier alles Handeln in ein wirksames und in ein darstellendes, welches jedoch nur andere Worte für das organisirende und symbolisirende Wirken der philosophischen Ethik sind. Das wirksame Handeln wird zum reinigenden, wenn es eine ethisch motivirte Unlust aufzuheben sucht. Als Kirchenzucht wirkt es

vom Ganzen auf den Einzelnen; als Kirchenverbesserung vom Einzelnen auf das Ganze. Nur als ein Nebenbei gibt hier Schleiermacher unter dem Titel: wie das christliche Handeln das bürgerliche Element mitconstituire, eine sehr wichtige Theorie des christlichen Staates, dieses Erisapfels der deutschen Tagespolitik; eine Theorie, die unseren wortführenden Journalisten wohl zum Studium empfohlen werden dürfte, wenn sich voraussetzen liesse, dass sie ausser Zeitungen und Brochüren auch Bücher läsen. Dem reinigenden Handeln steht das verbreitende gegenüber, welches vom Gefühl der Lust ausgeht und die Existenz der Kirche entweder intensiv durch die Bildung des Talents und der Gesinnung, oder extensiv durch Einerwerbung neuer Mitglieder vermittelt. Die Hauptformen des Verbreitungsprozesses sind die Geschlechtsgemeinschaft und die Schule. In diesem ganzen ersten Theile, der das wirksame Handeln beschreibt, unterscheidet Schleiermacher vortrefflich immer die lebendige Sittte, als das im Aeusseren gegenwärtige Innere, von dem, was zur todten Formel geworden ist und, als zum Unorganischen depotenzirt, ausgestossen werden muss. In der Beschreibung der Christianisirung des bürgerlichen Elements, wo er die Strafgerichtsbarkeit, die Staatsverbesserung, die Wirksamkeit eines Staats auf den anderen (Interventionsfrage) und das Verhältniss des Staates zu solchen, die noch keinem bürgerlichen Verein angehören und im Verkehr die Treue brechen (die sogenannten Wilden) weitläufig durchnimmt, spricht er oft mit der Weisheit und Kraft eines gesetzgeberischen Geistes. — Der zweite Theil behandelt den Begriff des darstellenden Handelns. Dieses entspringt auf dem Indifferenzpunkt zwischen Lust und Unlust als die gegen die Beweglichkeit ihres Wechsels sich selbst genügende Ruhe, deren Handeln eben nur darin besteht, sich zu manifestiren. Diess geschieht theils innerhalb der Grenzen der Kirche, theils in der freien Geselligkeit. Dort entsteht der Gottesdienst im engeren und im weiteren Sinne, der in die Durchbildung der Tugenden der Keuschheit, Geduld, Langmuth und Demuth durch alle Lebensmomente gesetzt wird. Die freie Geselligkeit soll theils von der Kunst, theils von dem Spiel ausgehen. Schleiermacher zeigt sich hier geistvoller, vielseitiger, offener und vor allen Dingen liberaler, als sonst die Theologen für diese Gebiete zu sein pflegen. Er erkennt die Berechtigung der Kunst an; er gestattet das Kartenspiel auch für den Geistlichen; er gesteht sogar zu, dass man, eben der Sittlichkeit halber, nicht immer die Wahrheit sagen könne, ein unstreitig sehr gefährliches Zugeständniss. Für die Erlaubtheit der Kunstübung oder der Zerstreuung durch das Spiel weiss Schleiermacher jedoch als Grund nur den Kanon des individuellen Gewissens anzuführen, wie es sich einerseits aus dem allgemeinen, volksthümlichen Gewissen ergänzt, andererseits an dem Vorbilde Christi berichtigt, wo er denn natürlich bedauern muss, dass wir keine vollständigere Anschauung seines Lebens und Benehmens überliefert erhalten haben.

---

Hier wäre nun der Ort, mehrere Ethiken zu erwähnen, welche ebenfalls noch Uebergangsgestalten aus dem subjectiven Idealismus zum objectiven und absoluten ausmachen. Jedoch würde diess geradezu in die Geschichte der theologischen Moral hineinführen. Es sei daher hier nur der rühmlichen Anstrengungen gedacht, welche de Wette, Harless und Marheineke gemacht haben. Der letztere hat in seinem System der theologischen Moral, welches Mathies und Vatke, Berlin 1847, herausgegeben haben, den Arbeiten von Schleiermacher, de Wette und Harless eine sorgfältige Berücksichtigung geschenkt, sich aber doch von der Daub'schen Manier nicht losmachen können. Es ist fast rührend, zu sehen, mit welchem Jünglingsmuthe der edle Mann noch überall die Bahn des Fortschritts betritt und den Zeitfragen mit liberaler Begeisterung sich zuwendet; zu sehen, wie er manche priesterliche und büreaukratische Vorurtheile, die er früher gehegt hatte, ablegt; zu sehen, wie er auf der Höhe der Wissenschaft, zu der er sich in unablässigem Studium erhoben, auch ihm entgegenstehende Richtungen mit versöhnlicher Heiterkeit behandelt. Allein alle diese schönen Eigenschaften so wenig, als die klare, einfache und würdevolle Darstellung können das Urtheil zurückhalten, dass sein Werk den Anforderungen der Gegenwart an die Wissenschaft nicht mehr entspricht. Marheineke theilt die Moral in die Gesetzes-, Tugend- und Pflichtenlehre, und die letztere in die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben; in Bezug auf die menschliche Seele und in Bezug auf den Geist. Die Sorgsamkeit, mit welcher Marheineke hierbei die einzelnen Punkte abhandelt, ist gewiss vortrefflich, allein das Ganze wird durch den Fehler gedrückt, dass das theologische Element von dem rein speculativen, schlechthin rationellen, nicht deutlich geschieden, vielmehr mit ihm unklar vermischt ist, ein Fehler, woran freilich die meisten theologischen Ethiken leiden. Allein auch die Art und Weise, wie die Pflichtenlehre behandelt ist, kann nicht mehr genügen. Diese Trias von Leib, Seele und Geist als Eintheilungsgrund ist antiquirt. Wir finden von Marheineke unter der Kategorie der Seele das Eigenthum, die Arbeit, die Ehre aufgeführt. Warum sollen das nun wohl psychische Bestimmungen sein? Gehören sie nicht in der That der Objectivität des Geistes an? Die Manier aber, den sittlichen Organismus zu beschreiben und jedes Moment desselben in eine Pflicht zu verwandeln, ist schon von Hegel nachdrücklich verworfen worden und wir müssen von Schleiermacher rühmen, dass er diess erkannte und den Pflichtbegriff daher abstracter nahm.

---

Die objective Seite des Idealismus entwickelte Herbart in seiner: Allgemeinen praktischen Philosophie, 1808, indem er 1) von der Realität des einzelnen, an sich noch nicht weiter bestimmten Willens ausging. Ohne Reflexion an sich soll derselbe sich durch das willenlose Urtheil des Beifalls oder Missfalls, also ästhetisch, bestimmen. Indem er aber *in concreto* sich bestimmt, so ergeben sich nach Herbart 2) fünf verschiedene Verhältnisse

des Willens, nämlich der Würde, Stärke, Schönheit, Schicklichkeit und äusserlichen Nothwendigkeit, welche Herbart die ethischen Musterbegriffe, auch die ursprünglichen praktischen Ideen nennt. Die Würde des Wollens wird zur inneren Freiheit, die Stärke zur Vollkommenheit, die Schönheit zum Wohlwollen, die Schicklichkeit zur Billigkeit, und die äusserliche Nothwendigkeit zum Recht. Jede dieser Ideen hat nach ihm 3) den Trieb, sich zu einem besondern System auseinander zu legen, wodurch, in umgekehrter Folge, von Unten nach Oben, die fünf abgeleiteten Ideen sich entwickeln, nämlich das Rechtssystem, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Cultursystem und das System der beseelten Gesellschaft. Mit vielem Scharfsinn und in trefflicher Diction stellt Herbart die gegenseitige Beschränkung dieser Systeme in ihrem Rück- und Fortgang dar. Pflicht und Tugend haben nach ihm nur in dem Antheil des Privatwillens an der Verwirklichung der praktischen Ideen zur Harmonie aller Systeme ihre bestimmte Geltung. — Herbart ist der ächte deutsche Socialist. Ein besonderes Verdienst um die Weiterbildung seiner eigenthümlichen Auffassung hat sich Hartenstein, in den Grundbegriffen der ethischen Wissenschaft, Leipzig 1844, erworben, namentlich im vierten Abschnitt, der die Gliederung des ethischen Organismus beschreibt.

---

Der absolute Idealismus, als die Einheit des sub- und objectiven, erhob die Ethik dadurch von vornherein auf eine höhere Stufe, dass er das Subject der ethischen Function, den Geist, und in dessen Entwickelung den systematischen Ort bestimmte, welchen die Ethik einzunehmen habe. Hegel unterschied im Begriff des Geistes die subjective, objective und absolute Bestimmtheit desselben. Der subjective Geist hebt sich selbst zum objectiven dadurch auf, dass er sich, den einzelnen, nach der ihm an sich immanenten Allgemeinheit und Nothwendigkeit zum wirklichen Gegenstande macht, als welchen er sich selbst setzt; eine Verwirklichung, die im Staat ihre vollendete Gestaltung empfängt. Jeder Staat ist jedoch, der Idee der Freiheit gegenüber, die er als ein besonderes System darstellt, selbst nur ein ethisch einseitiges Individuum; eine Einseitigkeit, welche durch den Verkehr und Kampf der Staaten in der Weltgeschichte aufgehoben wird. Aber mitten in dem geschichtlichen Prozess ist der Geist nach seiner göttlichen Absolutheit über die Endlichkeit des Kämpfens hinaus und geniesst in Religion, Kunst und Wissenschaft seiner Ewigkeit. — Die abstracte Idee des Guten hat Hegel als ein Moment der logischen Idee in der Lehre vom Begriff entwickelt, die besondern Willensbestimmungen aber 1821 in seiner Philosophie des Rechts, worin er folgende Eintheilung machte: 1) das abstracte Recht, worunter er die Person und das Eigenthum, den Vertrag und das Unrecht subsumirt; 2) die Moralität, die bei ihm nur dürftig ausfiel, fast nur eine Imputationslehre wurde und von dem Vorsatz und der Schuld, von der Absicht und dem Wohl und von dem Gewissen handelte; 3) die Sittlichkeit, welche als Einheit der objectiven Aeusserlichkeit des Rechts und

der subjectiven Innerlichkeit der Moral die Organismen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats umfasst.

An Hegel sich anschliessend hat Saling 1827 den allgemeinen Begriff der Freiheit in einer sehr gediegenen Abhandlung: die Gerechtigkeit in geistgeschichtlicher Entwickelung; — Vatke 1841 eben demselben in seinem bekannten Werk: die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und Gnade, behandelt. — Für die Weitergestaltung der Rechtswissenschaft sind am thätigsten gewesen Gans und Göschel, dieser in den zerstreuten Hülfsacten eines Juristen.

Die Moral behandelte 1828 Michelet in seinem System der philosophischen Moral, worin er 1) die Zurechnung der Handlungen, 2) die Zwecke der Glückseligkeit und 3) das höchste Gut (Tugendlehre, Pflichtenlehre und Gewissen) unterschied.

Die Politik ist, ausser in Compendien des Naturrechts, wie das Bitzer'sche, noch von keinem Hegelianer behandelt worden. Die Schule Hegel's hat in Betreff des Staats sich bisher fast nur geschichtsphilosophisch verhalten.

Als umfassende Darstellungen des gesammten Gebiets des Willens sind noch Wirth, Martensen und Rothe zu erwähnen. Wirth's mit grosser Liebe unternommene: speculative Ethik, 1841, theilte dieselbe in die reine und concrete, und die letztere in die individuelle, objective und absolute. Unter der objectiven versteht er das bürgerliche Recht, das Staats- und Völkerrecht; unter der absoluten Religion, Wissenschaft und Kunst. Wirth's Vorzüge liegen, wie bei Daub und Marheineke, in der Auseinandersetzung des Details. In der systematischen Dialektik fehlt es nicht an Missgriffen. Namentlich ist der Ausgang der Ethik mit dem Spiel zwar gegen frühere Vernachlässigungen der positiven Seite dieses ethischen Elementes lobenswerth, sonst aber im Verhältniss zur Idee der Ethik verfehlt, und Marheineke hat Recht, es komisch zu finden, dass die höchste Sittlichkeit der Menscheit endlich in einem Liebhabertheater sich realisiren soll. — Martensen's Grundriss des Systems der Moralphilospphie, deutsch 1845, zeichnet sich dagegen gerade durch leichte Uebersichtlichkeit aus. Er unterscheidet das Gute als das Gesetz, als das Ideal und als das Reich der Persönlichkeit. — Wenn Wirth die Einheit von Daub, Schleiermacher und Hegel von Seiten des Scharfsinnes, Martensen von Seiten des Gemüthes darstellt, so Rothe von Seiten des Tiefsinnes, dem es freilich nicht an abstrusen Ausgängen fehlt. Seine: theologische Ethik, 2 Bde. 1845, zerfällt in eine Güter- und Tugendlehre. Die Güterlehre enthält den Begriff der sittlichen Function, der sittlichen Gemeinschaft, der verschiedenen sittlichen Kreise und ihrer Entwickelungsstadien (Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Staatenverband, Kirche, letzte Dinge), endlich den Begriff der Sünde und der Erlösung als des höchsten Gutes. Die Tugendlehre ist reich an psychologischen Feinheiten, vorzüglich in der Schilderung der Untugend. Wenn Rothe 1837 in seiner Schrift: die Anfänge der christlichen Kirche, die Verfassung und Praxis derselben ganz

n den Staat und den Cultus ganz in die Kunst aufgehen liess, so hat er jetzt die Kirche als die Gemeinschaft der Frömmigkeit über alle andere Formen der sittlichen Gemeinschaft erhoben. Rothe ist ein eklektischer Mystiker geworden, der die Ethik *ab ovo* mit einer Schöpfungslehre anfängt, die Dogmatik in die Ethik absorbirt und in der Construction die logische Strenge dem theosophischen Bedürfniss unterordnet.

**Karl Rosenkranz.**

---

## LXV.

## Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart.

Von

**Moritz Carriere.**

Stuttgart und Tübingen. J. G. Cotta'scher Verlag. 1847.

---

Es ist ein allgemeines Gesetz des geistigen Lebens und seiner Entwickelung, welches eben desswegen auch in der Geschichte der Philosophie seine Geltung hat, dass das jedesmalige Endresultat einer Evolution zu der primitiven Form als Reproduction sich verhält und das in dem letzteren gesetze lebensvolle Ganze auch in jenem sich, jedoch mit der ganzen Innigkeit und Klarheit, welche der Geist in Folge seiner Fortbildung sich errungen hat, wiederholt. Das primitive Dasein ist zwar nicht identisch mit dem Wesen und Grunde selbst, sondern selbst nur eine Erscheinungsform desselben; allein es ist die naive Form, folglich die reflexionslose Darstellung des Ganzen, welches noch ohne die Getheiltheit und Schiefheit späterer, künstlicher Formen in seiner vollen Lebensfrische zur Anschauung kommt und eine befriedigende, wohlthuende Wirkung hervorbringt, wenn gleich darin disparate Elemente liegen, welche den Verstand reizen, die Lösung des Zwiespalts erst zu suchen. Was der wahrhaft ethisch Gebildete erstrebt, ist die ganze kindliche Unschuld, mit der Reife des Bewusstseins und der Energie des Willens gepaart. Wohin alle religiöse Entwickelungen zielen, ist nur die Wiedererweckung der Urreligion, die vielleicht den ersten Morgen der irdischen Schöpfung verklärte, und dasselbe könnten wir wohl auch von den anderen Sphären sagen, lägen ihre Anfänge nicht im mythischen Dunkel. Die Philosophie, ganz

in dem Umkreise des Bewusstseins sich bewegend, hat das voraus, dass sie die Anfänge ihrer verschiedenen Zeitalter klar erkennt und so im Besitze aller Prämissen zur Vorausahnung auch desjenigen Endziels sich befindet, welches zu erreichen der jedesmaligen Periode vorausbestimmt ist. Darum können wir auch in Beziehung auf sie das genannte Gesetz klarer, als hinsichtlich anderer Sphären nachweisen.

Es liegt für jeden Unbefangenen deutlich vor Augen, in welchem Verhältnisse der Pythagoreismus und Neuplatonismus zu einander standen. Hätten wir auch das Selbstzeugniss*) des letzteren nicht, welcher ebenso sehr Pythagoras, als Platon zu seinem Führer erwählte und dessen spätere Organe diese beide nebst Plotinos als die drei in das Urwissen Eingeweihten verehrten; so würde doch der Geist desselben uns berechtigen, ihn gleichsehr als Neupythagoreismus zu bezeichnen, indem beide in der Uridee des die Gegensätze zur Harmonie des Alls einigenden Monas, welche sie zugleich als reflexive Einheit fassten, sich bewegen. Sollten wir nun nicht ein ähnliches Verhältniss statuiren dürfen zwischen dem Anfange und dem Endziele der neueuropäischen, mit der Reformation erwachten Philosophie. Trügen nicht alle Anzeichen, so ist es wieder das Urwissen, das unsere Zeit erstrebt; die Prinzipien der antithetischen Systeme mögen immerhin noch lange auch in unserer Zeit nachwirken. Wenn insbesondere im vorigen Jahrhundert die conträr entgegengesetzten, aber gleichsehr ausser der Totalität stehenden Prinzipien des Ich und der Materie. Die Philosopheme zweier Nachbarvölker beherrscht haben; so mögen sie sich wieder erneuern und nunmehr auf dem gemeinsamen deutschen Boden sich messen. Etwas prinzipiell Neues ist damit doch nicht gewonnen, wogegen ein von allen Prinzipien der nachkantischen Philosophie gänzlich verschiedenes Prinzip demjenigen sich erschliesst, der nach der absoluten Einheit strebt, und sie zu erkennen, ist das tiefere Streben unserer Zeit.

Was ist nun aber die absolute Einheit? Es ist hier nicht möglich, diess zu entwickeln. Ich habe diess anderswo versucht. So viel kann ich aber hier bemerken, dass Keiner die absolute Einheit irgend begriffen hat, der sie nicht als Geist erkennt. Nur der Geist ist absolute Identität mit sich. Der Geist aber ist die sich selbst erfassende Identität. Es erhellt daher, dass das Sichfassen von der Einheit noch zu unterscheiden ist, weil es nur eine Bestimmung der Einheit ausmacht, wenn diess gleich diejenige Bestimmung ist, in welcher die Einheit vollkommen Einheit ist. Mit Einem Worte, der uranfängliche Geist hat in sich ein uranfängliches Sein, beide aber sind Eine und dieselbe Einheit. Nimmermehr haben sich die Neuplatoniker darin getäuscht, dass sie die *οὐσία* in Gott vom *νοῦς* reell unterschieden, nimmermehr

---

*) Wie innig verwandt übrigens das pythagoreische und platonische System selbst seien, habe ich in meinem Buche: die speculative Idee Gottes gezeigt.

ist es etwas schlechthin zu Tadelndes, wenn die früheren griechischen Philosophen, wie Aristoteles, dem höchsten Geiste noch die ὕλη zur Seite stellten; ein reiner Geist könnte ebenso wenig für sich gedacht, als aus ihm das Universum begriffen werden, und der die ganze griechische Philosophie charakterisirende Fehler war nur der, dass sie nicht in derselben Einheit als ihr gleich ewige Formen die οὐσία und den νοῦς zu begreifen, oder weil sie nicht zu erkennen vermochte, wie es Ein und dasselbe Eins ist, welches ein unendliches Sein zu seiner Natur hat und zugleich ewig sich von ihr unterscheidet und sie durchschaut. Nur wenn diess und zwar auf synthetischem Wege vollbracht wird, ist die absolute Henade des Universums, so weit wir vermögen, gedacht. In ihrer Erkenntniss erlangt dann die Religion wieder ihre reelle Bedeutung, aber auch ihre völlig freie, philosophische Form, und mit derselben Erkenntniss gewinnen die ethischen Zwecke wieder ihren absoluten Werth, weil sie von nun an nicht mehr als verschwindende Momente eines Allgemeinen, sondern als die Weisen erscheinen, in welchen die relativ unendlichen Henaden ihr freies Verhältniss zu der schlechthinigen Henade vollbringen und in einer unendlichen Selbstentfaltung darstellen. Wenn diese Erkenntniss unsere Philosophie von der griechischen unterscheidet und wenn in ihr zugleich der Rettungsanker für die übrigen unverwüstlichen Richtungen des menschlichen Geistes liegt; so darf sie im Allgemeinen als Zielpunkt unseres philosophischen Zeitalters ohne Anmaassung bezeichnet werden, sofern wir nur nicht verkennen, dass innerhalb desselben Grundprinzips verschiedenartige, ebenbürtige Stellungen möglich sind, und dass gerade das absolute Prinzip alle Geister, so viele ihrer im Universum denken, in die allerfreieste Mitwirkung zieht. In diesem Sinne fängt aber auch das absolute Prinzip an, unsere Zeit zu beherrschen, und dafür, dass dieselbe Erkenntniss die Grundidee und die ursprüngliche Anschauung der neueuropäischen Philosophie bilde, zeugt das in Rede stehende Werk.

Als einen solchen Beleg will der Verfasser sein Werk selbst geben. In der Einleitung zeigt er auf eine sehr ansprechende Weise das Wahre und Falsche an den Systemen des Gegensatzes und führt von ihnen aus zur absoluten Idee, in welcher Glauben und Wissen, Vernunft und Herz sich versöhnen, weil darin Gott als für sich seiende, unendliche Einheit begriffen und erkannt wird, wie das Universum der Geister- und Körperwelt die ewige Entfaltung seines Wesens ausmache, hierin die Fülle des göttlichen Lebens nach einander und neben einander sich offenbare und jeder Geist seine individuelle, originale Sphäre der Freiheit innerhalb des Gesammtorganismus erlange. Weil im 17. und 18. Jahrhundert, — führt er weiter aus — die ursprüngliche Totalität nach ihren einzelnen Sphären sich auseinandergelegt habe, so sei die hohe Bedeutung jener verkannt worden; dennoch liege sie auch dieser Zeit als das Innere zu Grunde, in ihrer einfachen Gestalt begegne sie uns aber in den Anfängen der neueuropäischen Philosophie, in

denjenigen Systemen, welche vor die Entwickelung des Gegensatzes fallen und noch in ursprünglicher Gedankenfülle die Totalität darstellen.

In der That von grossem Interesse ist der Anblick der reichen und mannigfaltigen geistigen Bestrebungen, welche das Buch selbst darstellt und in deren Darstellung der Verfasser von einem umfassenden Quellenstudium Zeugniss gibt. Ich bin hier nicht in der Lage, die Darstellungen mit den Quellen selbst zu vergleichen. Ich halte mich daher im Folgenden an das Werk selbst und beschränke mich auf zwei formelle Wünsche. Vorerst würde es, je mehr der Verfasser die schon oft dargestellten Philosopheme in ein neues Licht stellt, und je grösser hiegegen der Protest von mancher Seite sein wird, desto zweckmässiger gewesen sein, wenn er seine Darstellung derselben mit wörtlichen Citaten belegt und hierdurch manchen Zweifel, der sich gegen sie erheben wird, zum voraus abgeschnitten hätte, sei es auch, dass hierdurch der schöne Fluss des Ganzen gelitten haben würde. Sodann wäre dem Buche das synthetische Element der Entwickelung in reicherem Maasse zu wünschen. Bei einer allgemeinen Charakteristik des Geistes des Reformationszeitalters und der ganzen neueuropüischen Philosophie würden alle einzelnen Richtungen ihre bestimmte Stellung zu der vielfach noch nachwirkenden antiken Philosophie, der modernen Speculation, die sie anbahnen, und unter einander erlangt haben, während das Werk in seiner jetzigen Form mehr aggregartartig Einzelnes an Einzelnes reiht, und der durch dasselbe immerhin sich hindurchziehende Faden, welcher gerade für eine philosophische Geschichtschreibung von der grössten Bedeutung ist, zu wenig hervortritt.

Carriere beschreibt zuerst die den Anfang einer neueuropäischen selbstständigen Philosophie bedingenden Momente, die Erneuerung der griechischen Philosophie und die erwachende, zwar vielfach noch phantastische, jedoch zugleich mehr und mehr die universellen Weltgesetze erfassende Naturanschauung. Indem der Geist in Bacon anfing, der Natur sich zuzuwenden, verschwand die Richtung auf das innere Leben, das Seelenheil, auf welches sich, die Welt als etwas Feindseliges betrachtend, der Geist früher zurückgezogen hatte, und nachdem Kapernikus das ptolemäische System gestürzt, Kepler die Gesetze der Planetenbewegungen gefunden hatte, war eine Weltweisheit erst möglich gemacht, waren die Voraussetzungen, auf welchen der bisherige religiöse Glaube beruhte, gestürzt, und zugleich eine auf die wahre Wirklichkeit gestützte Erkenntniss des Grundes des Universums angebahnt. Ja jene Entdeckungen reichen noch weit hinaus über den engen Gesichtspunkt, in welchen sich unser dermaliges philosophisches Wissen bewegt. Ist im kopernikanischen System ein religiöser Glaube, welcher in den Menschen das Absolute setzt, unmöglich, so kann auch bei demselben eine das Leben des Absoluten und die Erdgeschichte identificirende Philosophie in die Länge nicht bestehen, und zum Sturze aller der Systeme der letzt verflossenen Jahrzehnte,

welche von jener Identificirung ausgehen und darum das menschliche Wissen als ein Absolutes setzen, hat vielleicht mehr, als alles Andere, die durch Kopernikus eröffnete Anschauung des unendlichen Universums beigetragen.

Was nun die von Carriere dargestellten philosophischen Systeme selbst betrifft, so sind sie, wie diess noch am Anfange der neuerwachten Speculation natürlich war, noch nicht zur reinen Form des Wissens hindurchgedrungen, sondern mehr oder weniger noch an eine fremde Autorität gebunden, der Geist arbeitet aber daran, immer mehr zur freien Form des Wissens sich zu erheben. Diess ist es, was uns hier interessirt. Im Uebrigen müssen wir hinsichtlich des interessanten Details, insbesondere des biographischen, (aus welchem nur Geständnisse, wie das S. 332 niedergelegte, füglich hätten wegbleiben können) auf das reichhaltige Buch selbst verweisen und in dieser Beziehung damit uns begnügen, auf den Contrast zwischen dem Leben der italienischen Philosophen, das den inneren gährenden Geist in seinen Leidenschaften und Wechselfällen treu abspiegelt, und demjenigen des deutschen Theosophen Böhme, dessen stiller bescheidener Gang ein gleich treuer Wiederschein der contemplativen Ruhe seines Geistes ist, hinzuweisen.

Wenn ich alle philosophischen Bestrebungen, wie C. sie uns so lebendig und klar, wie mit vortrefflichen kritischen Bemerkungen entwickelt, überschaue; so stellt sich mir ein dreifaches Stadium der Entwickelung zur Freiheit dar. In Einzelnen geht die Philosophie noch neben einem scholastischen Autoritätsglauben gegensatzlos einher; in Anderen reinigt sich der Glaube in sich selbst zum freien Wissen; endlich erhebt sich das Wissen gänzlich in und aus sich zur freien Selbstgestaltung. Zu den im Scholasticismus noch am meisten Befangenen gehörte Tomaso Campanella. Seine Beweise stützt er noch auf die Autorität der Kirchenväter, und doch übten auch auf seinen Geist die grossen Entdeckungen am Himmel und auf der Erde einen befreienden Einfluss, so dass er in der Natur das lebendige Buch Gottes fand, aus welchem allein die volle Wahrheit zu schöpfen sei. Frömmigkeit und Wissen vereinigten sich in dem Gemüthe dieses Mannes, und es ist wahrhaft rührend zu lesen, mit welch' erhebendem religiösen Enthusiasmus sich der schändlich Misshandelte im Kerker ausspricht. Die Grundideen seiner Metaphysik sind: Das Sein ist Eins, Alles ist dadurch, dass es an der Einheit Theil hat. Das Eine schliesst aber das Viele nicht aus, sondern ist Eins im Vielen und jedes der Vielen ist Eins; so ist es wahrhaft unendlich. Alles hängt ab von der ersten Einheit. Darum, wo wir Lebensgefühl und Ordnung erblicken, müssen wir bis zur ersten Weisheit aufsteigen; ebenso gibt es eine erste Liebe, durch die wir Alles lieben. Die unendliche Einheit, das erste Sein, begreift alle Ursachen in sich und ist der Grund, warum alle besonderen Endursachen in Einem Zwecke zusammenstimmen. Gott ist diese Einheit, der

aktive Grund aller Dinge und ihr Endzweck, die Ewigkeit und Unendlichkeit selbst. Wie das Licht Eins ist, aber indem es durch sich selbst offenbar wird, vielfältig sich ergiesst und, dem Dunkel sich gesellend, als Roth, Blau, Grün, Gelb, erscheint; so ist der Geist in Gott, der freie, reine, ganz bei sich selbst, und sein sich selber Nennen ist aller Dinge Erkennen, doch nun versenkt im dunkeln Erdenthal liebt, fürchtet, hoffet, hasset er, und Gott nicht mehr genannt, heisst er nun Natur, Vernunft und Phantasie. Gott ist die höchste Vernunft, von der alles Vernünftige abhängt. Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Unser Wissen und Lieben ist nur ein Ausfluss seines Wissens und Liebens. Nur weil seine Vorsehung in Allem waltet, stimmt das Getrennte zusammen. Er ist die Centralseele der Geister- und Körperwelt, die sie durchdringt und umschliesst. Gott, sich selbst erkennend, erkennt alle Dinge, weil in ihm die Ideen aller Dinge und diese Ideen die Wesenheit Gottes selbst sind.

Es genügt an diesem kurzen Auszuge, um zu erkennen, dass die Erkenntniss eben der absoluten Idee, die wir als höchstes Prinzip des wahren, objectiven Wissens bezeichnet haben, auch Campanella begeisterte. Die sich in jener Zeit eröffnende Anschauung des grossen Universums, seiner erhabenen Sphärenharmonie und des unendlichen Organismus, dessen Kreise sich nach den Gesetzen einer wundervollen Sympathie bewegen, hatte schon damals und hat noch immer die lebendige Erkenntniss des Absoluten als der reflexiven, liebend wissenden Entelechie des Universums zur Folge, und in poetischen Ergüssen strömten die ersten Organe jener absoluten Wahrheit ihre Anschauung aus. Es ist darum höchst einseitig, wenn man aus den Werken dieser Männer nur einzelne Aussprüche heraushebt, um ihre Systeme alsdann beliebig in das eigene einseitige und antithetische umdeuten zu können, und der entgegengesetzt lautenden Aeusserungen etwa nur beiläufig als inconsequenter Nachwirkungen der blossen Vorstellung erwähnt. In Campanella kam das totale Prinzip, die absolute Idee zum speculativen begründeten Bewusstsein. Um ihn richtig zu würdigen, muss diess anerkannt und von dieser Anerkennung ausgegangen werden. Die Eigenthümlichkeit und das Ungenügende seiner Philosophie liegt nach einer anderen Seite hin. Das Unendliche und Einheitliche, sodann das blosse Sein und die Geistigkeit Gottes hat er sich nicht begrifflich vermittelt und nicht in ihrem wahren, inneren Verhältnisse gedacht. Die Geistigkeit Gottes begreift er nicht aus der Einheit seines unendlichen Seins selbst, also, auf synthetischem Wege, sondern nur auf analytischem dadurch, dass er, nachdem er den schönen Fortgang zur Unendlichkeit der Einheit gewonnen, wieder zu einem fremden Sein, der Welt, seine Zuflucht nimmt, um aus diesem sodann regressive auf eine intellectuelle Ursächlichkeit in Gott zu schliessen. Indem er sodann das unendliche Sein und Fürsichsein Gottes nicht klar zusammendenkt, können auch wieder Ausdrücke vorkommen, in welchen er ganz singuläre Dinge deificirt. Alles diess bezeichnet

indess nur das erste Gähren des absoluten Gedankens und ist eine natürliche Folge hiervon.

Stehen nun bei Campanella der positive Autoritätsglaube und der philosophische Gedanke noch gegensatzlos nebeneinander; so mussten, wenn der Glaube selbst in dem freien Gedanken aufgehoben und dieser schöpferisches Prinzip einer ganz neuen Ideenwelt werden sollte, beide sich durchdringen und der innerliche Gemüthsglaube sich in und aus sich selbst zur philosophischen Anschauung befreien. Diess geschieht in der **Mystik** und **Theosophie**. Ihre Richtung ist keine rein theoretische, sondern ursprünglich eine praktische des Gemüths, das in der Askese sein endliches Selbstleben aufgibt, sich mit Gott verbindet, aber auch in ihm frei sich selbst erfasst und des göttlichen Lebens theilhaftig wird. Von diesem inneren Centrum des Gemüths geht hier die Speculation aus, aber eben darum ist diese eine desto lebenskräftigere Macht. Indem das Gemüth in sich selbst das Göttliche vernimmt, muss der Geist die wesentliche Einheit zwischen Gott und dem Endlichen von selbst erkennen, und indem diese Einheit eine innerliche, in jedem Einzelnen frei sich wiederholende ist, so verlieren hingegen nicht nur die äusserlichen, ceremoniellen Institutionen der Kirche an Bedeutung, sondern selbst Christi Werk und die heilige Schrift wird zu einem Accidentellen, zu etwas, dessen Bedeutung nur noch die ist, ein Wiederschein des inneren Lebens aller Einzelnen in Gott zu sein. So tritt als eine höchst folgenreiche Erscheinung schon im Mittelalter die Mystik zunächst als praktisches, in sich sich zurückziehendes Gemüthsleben, dann als Theosophie auf und bildet gegenüber dem starren Glaubenszwang der Kirche und ihrer Veräusserlichung im Cultus das Element innerlicher Selbstvertiefung und Selbstbefreiung des Geistes, worin der religiöse Geist den Uebergang zur Reformation sich bereitet. Ihre speculative Begründung erhielt die Mystik durch **Meister Eckardt**, der im 14. Jahrhundert lebte, in hohen Kirchenämtern stund und in Cöln als das Haupt der dortigen Brüder des freien Geistes einen Kreis begeister Schüler, zu denen Tauler und Suso gehörte, um sich sammelte. Auch in ihm lebte dieselbe Grundidee, wie in Campanella, nur dass sie zugleich zur Selbstbefreiung von dem objectiv-positiven Glaubensinhalt fortführt. Gott ist nach ihm das allein wahre Sein, das einzige Wesen, ausser dem nur Schein und von dem alles Andere nur eine Bestimmung ist, das Allgemeine in allen Dingen, das sie in sich hegt und trägt. Diess ist eine ganz spinozische Anschauung. Hat aber Eckardt zuerst das reine Sein, die blosse Natur in Gott, die zugleich das allgemeine Sein ist, erfasst, so bleibt er nicht, wie Spinoza, bei demselben als dem Letzten und Höchsten stehen, sondern anticipirt schon ahnungsvoll die reifste Gestalt der philosophischen Theologie, indem er fortfährt: Das absolute Wesen ist höchste Vernunft, Denken und Wissen, und indem es sich selber vernimmt und ausspricht, wird die verborgene Finsterniss gelichtet und der stille Grund der Gottheit zum wirklichen Gott, in welchem Sein und Denken identisch sind,

weil er sich selbst in Allem erkennt. Das sich selbst Erfassen Gottes ist das Wort, in welchem er alle Dinge spricht; Gottes Sprechen ist sein Gebären, ein Wirken in einem ewigen Nun und eine Entfaltung dessen, was in ihm liegt. Er muss sich offenbaren, weil er sonst die sich selbst unbekannte Nacht wäre. Nur dadurch aber umgekehrt, dass er ewig sich entäussert, besteht die Welt als der Sohn, den er immerdar gebiert, der als ein ewiges Licht im Herzen des Vaters leuchtet, und wie Alles von Gott ausgeht, so sehnt sich ebendarum auch Alles, zu ihm zurückzukehren. Gott unterscheidet sich, um sich zu erkennen, und indem er im Sohne sich selber erfasst und der Sohn in ihm lebt, liebt er sich selber in ihm und liebt er alle Dinge, sofern sie seines Wesens theilhaftig sind. Diese Liebe ist der heilige Geist. Wer aber diesen Geist hat, ist selber Gottes Sohn, der Alles in Liebe thut, wie Christus. Das ist Gott lieber, dass er geboren werde geistig von einer jeglichen Jungfrau oder von einer jeglichen guten Seele, denn dass er in Maria Schooss lag.

Man sehe im Buche selbst die weiteren höchst sinnvollen Aussprüche Eckardts nach. Im Wesentlichen dieselbe Anschauung findet sich bei Tauler und in der deutschen Theologie, einem Buche, das Luther 1516 selber herausgab und dessen begeisterter Verehrer er war, — zum Beweise, wie genau die Mystik mit der Reformation zusammenhing und wie in jener zuerst dieselbe Freiheit von dem Buchstabenglauben sich vollbrachte, als deren Durchführung in der Kirche wir die Reformation zu betrachten haben. Soll ein gedeihlicher Fortschritt nicht bloss in der Wissenschaft, sondern in der Kirche geschehen, so ist diess nicht möglich durch blosse Negation des Glaubens, vielmehr allein dadurch, dass der Glaube *sich selbst befreit* und durch einen innerlichen Gemüthsvorgang, der dann allein auch der *sichere, selbstgewisse Grund reiner und freier* Gotteserkenntniss ist, zu einer höheren Stufe der Vollendung sich emporarbeitet. Ein vom Glauben abgelöstes Wissen wird leicht in religiöser Beziehung nihilistisch. Ein wahrhaft religiöses Gemüth wird dagegen in sich zur göttlichen Freiheit hindurchdringen und kann dann nur in einer freien Wissenschaft seinen angemessenen Ausdruck finden, weil das religiöse Gemüthsleben dasselbe Leben, das äusserlich und typisch in der Schrift uns begegnet, auf innerliche Weise ist, folglich im objectiven Glaubensinhalt sich selbst wieder finden muss. Selbst die tiefsten metaphysischen Probleme und ihre freieste Lösung stehen mit dem religiösen Gefühle in wesentlichem Zusammenhange, und es ist eine völlige Misskennung des Wesens dieses Gefühls, wenn man glaubt, es vertrage sich nicht mit den freiesten Speculationen über das Wesen Gottes, vielmehr vernimmt das ächte Gemüth die wesentliche Einheit des Unendlichen und Endlichen, auf welcher alle höhere Speculation beruht, in sich selbst. In der That hat auch die mystische Theosophie schon die wesentlichen Grundideen einer metaphysischen Gotteserkenntniss von Anfang an ausgesprochen. Sie hat in Gott unterschieden den ewigen Grund, das

indifferente Eine Wesen, welches zugleich in allem Seienden als das Allgemeine, Gegensatzlose und den Gegensatz Neutralisirende lebt, sodann seine Reflexion in sich selbst, aus jenem Grunde, worin Gott auf ewige Weise Geist ist, und endlich seine Selbstoffenbarung in den Differenzen der endlichen, aber zu Gott sich wieder zurückbewegenden Welt, worin der ewige Vorgang, der Gottes immanentes Leben, seine an und für sich seiende Geistigkeit ausmacht, immer aufs neue sich wiederholt.

Ihre höchste Vollendung erreichte die mystische Theosophie in Jacob Böhme, dem mit Recht eine grosse Partie des Buches gewidmet ist. Der Verf. hebt sehr gut die Ursprünglichkeit der mystisch speculativen Anschauung hervor, welche Böhme, obgleich er mit den früheren Mystikern nicht unbekannt war, in sich trug. Er selbst bezeichnet sie mit den Worten: Ich schrieb in innerlichem Trieb, nachdem mir ein Licht in der ewigen Natur anhub zu scheinen. Ich bin nicht in den Himmel gestiegen und habe alle Werke und Geschöpfe Gottes gesehen, sondern derselbe Himmel ist in meinem Geiste geoffenbart, dass ich die Dinge erkenne. Mit dieser Ursprünglichkeit des Wissens ist auch die Erkenntniss von der Bedeutung der eigenen heimischen Sprache verbunden, deren sich Böhme als ein Ungelehrter bedient, deren Werth er aber zugleich in dem Ausspruch bezeichnet: Verstehe nur deine Muttersprache recht, du hast so tiefen Grund darin, als in der hebräischen und lateinischen. So innig religiös sein Gemüth ist und so sehr diese Frömmigkeit sein Wissen durchdringt, so frei war sie doch auch bei ihm dem historischen Elemente gegenüber. Darum sagt er: Der innere Christus allein vermag, die äussere Lehre aufzunehmen und zu verstehen. Forschet nach der Schrift Herz und Geist, dass ihr Gott sehet überall ganz gegenwärtig. Aus der Historie soll sich keiner einen Meister nennen. Am wenigsten soll man sich um den Buchstaben zanken. Wer richtet die Vögel im Walde, die den Herrn mit mancherlei Stimmen loben, ein jeglicher in seiner Weise? Was nun aber den Inhalt der Theosophie Böhme's betrifft, so können wir sie als die Vollendung der ihr vorangehenden Mystik bezeichnen. Auch seine Theosophie dringt zwar, wie alle Mystik, noch nicht zur vollen Festhaltung der verschiedenen Begriffe hindurch, doch aber geht sie weit mehr, als wir diess in der früheren Mystik finden, zum Ganzen des philosophischen Wissens fort und lässt die verschiedenen Sphären und Begriffsgebiete desselben hervortreten. So scheint bei Böhme mehr, als bei den früheren Mystikern, die Unterscheidung der ewigen Selbstoffenbarung Gottes in sich, die sein immanentes Leben und Selbstanschauen ausmacht, von der Selbstoffenbarung Gottes in der endlichen Welt stattzufinden. Diess hebt auch der Verf. hervor und ordnet sogar die Lehren Böhme's zu einem systematischen, alle wesentlichen Grundbegriffe der Theologie umfassenden Ganzen. Das Charakteristische der Lehre Böhme's scheint mir aber ausserdem darin zu liegen, dass er die Nothwendigkeit des Gegensatzes zum Selbstbewusstsein aufs bestimmteste erkannte und hervorhob.

Hierin finde ich das Moderne seiner Anschauung, sofern die Schärfe der Entzweiung, die völlige Bestimmtheit der Antithese, welche der ganzen früheren Zeit immer wieder als etwas Nichtseinsollendes erscheint, dennoch als ein Moment der absoluten Aktualisirung des Geistes zu begreifen, eines der wesentlichen Probleme ist, mit welchen die neuere Philosophie sich beschäftigt und das sie zur ganzen Tiefe des Unendlichen geführt hat.

Die Mystik des Mittelalters und der Reformationszeit ist, wie für die Philosophie überhaupt, die in ihr ihre unmittelbare Vorgängerin hat und einen unerschöpflichen Fond tiefsinniger Gedanken besitzt, so insbesondere für unsere unmittelbare Gegenwart von dem höchsten Interesse. Hat in unsern Tagen eine falsche Wissenschaft das Gemüth proscribirt, als wäre es ein gegen die Wahrheit feindseliges, darum schlechthin zu negirendes Element; so hat sich anderer Seits das religiöse Gemüth in seiner Flucht vor den negativen Resultaten jener Speculation ganz in sein Inneres zurückgezogen, und ganz nur auf die praktischen Gebiete stiller Wirksamkeit sich beschränkend, scheint es gegen die Wissenschaft überhaupt sich verhärten und abschliessen zu wollen. Diess ist die Krankheit unserer Zeit. Wie werden wir sie zu heilen im Stande sein? Ich weiss wohl, dass hier blosse Erkenntnisse nicht helfen. Es ist eine grosse That der Geschichte nothwendig, welche eingreifend in das Ganze gänzlich umbildend wirkt. Nichts desto weniger kann die Mystik uns von der Wahrheit überzeugen, dass es ein des klarsten wissenschaftlichen Selbstbewusstseins fähiges Gemüth gibt. Wenn wir nur diese Zuversicht nicht verlieren, so ist schon Vieles gewonnen. Ich erkenne schon den Tag, und weiss mit Bestimmtheit, dass noch erscheinen wird die Epoche, in der die Wissenschaft die Tiefen des Gemüths in sich aufnimmt und das Gemüth ganz zur Wissenschaft sich aufschliesst, die Epoche, in welcher das zwar Unterschiedene, aber in seiner Warheit Untheilbare den freiesten Bund schliesst und ein wirkliches Ganzes wird.

Aufschliessen muss sich aber auch das Gemüth. Es ist an sich nicht so schwach, um nicht den vollkommensten Skepticismus zu ertragen und zu überwinden. Wo es in seiner vollen gesunden Kraft erscheint, hat es selbst den Trieb, sich im Wissen zu läutern, wie es umgekehrt gegen ein nihilistisches Wissen ewig eine heilige Wache hält. Im Wissen kommt es selbst erst zum Bestand, weil es zum Verstand kommt. Feste Begriffe thun dem Gemüth vor allem Noth. Auch das können uns die Mystiker lehren. Denn der Mangel an festen Begriffen ist das Ungenügende, man möchte sagen, Peinliche an ihnen. Denn obwohl das Charakteristische nnd Bedeutende, das die Mystiker zu Tage gefördert haben, wie schon bemerkt wurde, die Erkenntniss des Absoluten als sich bestimmender und unterscheidender Einheit ist, und obwohl sie selbst hierin mit Recht das Prinzip der Geistigkeit und aller Individuation finden; so verfallen sie doch hie und da wieder in die Abstraction des bestimmungslosen Einen zurück, und diess ist der Grund der mit der Mystik Hand in Hand gehenden Askese, bei welcher die

Persönlichkeit, statt ihre individuelle Idee, wie sie in Gott ist, zu erstreben und hierin die freie Einheit mit ihm zu wollen, unmittelbar das Absolute sich zum Object des Wollens macht und die Identität mit ihm, welche nur eine Entäusserung der Persönlichkeit sein kann, in sich zu bethätigen sucht. Die entgegengesetztesten Auffassungen der Theosophie haben daher ein relatives Recht, obwohl, wenn wir ihre Grundtendenz ins Auge fassen, schwerlich eine andere, als die unseres Verf. sich halten wird.

Die freieste und rein philosophische Form hat das Wissen in Bruno erreicht. Seine Darstellung gehört, namentlich was die Lehre Bruno's über die Materie und Form, den Geist in Gott, das Verhältniss Gottes zur Welt betrifft, zu den ausgezeichnetsten Partien des Buches und verräth überall ein genaues Quellenstudium. Während die Mystiker zur Freiheit hindurchdrangen, indem sie den objectiven Glaubensinhalt zu einem innerlichen machten, aber zugleich jenen doch wieder in seiner ganzen Unmittelbarkeit stehen liessen; erhebt sich Bruno zur Kritik desselben und bahnt sich hiedurch den völlig freien Boden des Wissens an. In einer höchst interessanten, satyrischen Schrift greift er unter allegorischen Formen die Orthodoxie seiner Zeit an. Nach den Mittheilungen Carriere's tadelt er hier unter Anderem die eitle Ruhmsucht der Menschen, welche unter dem Vorgeben der Ehre Gottes ihre Brüder, wegen abweichender Ansichten verfolgen, und verheisst die Krone demjenigen, der durch den Sieg der Geistesfreiheit solchem Treiben ein Ende mache. Die Speculationen über die Gnadenwahl, die Allgegenwart eines Leibes u. dgl. verweisst er in das Gefolge des Müssiggangs, und verwirft das Mönchsthum, welches dem thätigen Leben entfremde. Was die Sündfluth betreffe, so müsse entweder die Erzählung von Noah oder von Deukalion eine Fabel sein, oder vielmehr sei beidemal die Wahrheit unter einer mythischen Hülle verborgen, gerade wie in der Sage von Adam und von Prometheus. Spottend sagt Momus vom Orion, die unter die allegorischen Figuren der Schrift gehören: Schickt ihn unter die Menschen, er mag sie glauben machen, dass das Weisse schwarz und die Vernunft vom Uebel sei, dass Natur und Gott sich widersprechen und das Gesetz der Natur ein elender Wahn sei. Der Kentaur Chiron tritt dann auf, und darauf folgt die höchst merkwürdige Stelle: „Was machen wir mit diesem Menschen, der auf ein Thier gepfropft ist, oder mit diesem Thier, das zum Menschen wird, in dem eine Person aus zwei Naturen besteht und zwei Substanzen in einer hypostatischen Einheit zusammentreffen? Zwei Dinge kommen zusammen und bilden ein Drittes, das ist kein Zweifel; aber darin besteht die Schwierigkeit, ob hier mittelst der Verbindung von Pferd und Mensch ein Gott herauskommt, der des Himmels würdig ist, oder ein Thier, das in den Stall gehört? Wenn ich ein Stück Hose mit einem Stücke Wams zusammennähe, so hab' ich gar kein rechtes Kleidungsstück." Diese Aeusserungen sind stark genug, um das Urtheil zu begründen, dass in Bruno die Philosophie so entschieden negativ gegen das Positive war, als in unseren Tagen, welche

in ruhiger besonnener Kritik das zersetzt, was Bruno mit launiger Satyre geisselt.

Was nun die positiven Lehren Bruno's anbelangt, so bemerkt C., dass man mit Unrecht demselben die Leugnung eines selbstbewussten Gottes und einer persönlichen Unsterblichkeit auch neuerdings wieder untergeschoben habe, vielmehr Bruno allmählich immer bestimmter zu einem speculativen Theismus hindurchgedrungen sei. Nach ihm sind die Grundideen Bruno's folgende: Die Formen können ohne die Materie, welche sie aus ihrem Schoosse hervorgehen lässt und wieder darin aufnimmt, nicht bestehen, während die Materie immer dieselbe und immer fruchtbar bleibt. Darum haben nicht wenige die Formen für blosse Zufälligkeiten der Materie gehalten und die Materie als das Absolute betrachtet. Wirklich muss man in diesen Irrthum fallen, wenn man bloss eine zufällige Form und nicht jene erste, ewige, nothwendige, substantielle erkennt, welche aller Formen Form und Quelle ist. Weil aber die Form ohne die Materie so wenig sein kann, als das Active ohne das Passive, so wird kein Philosoph sich bedenken, diesen Begriff mit dem des höchsten Prinzips zu verbinden. Im höchsten Prinzip sind Thätigkeit und Vermögen eins und dasselbe. So verhält es sich nicht mit den anderen Dingen, welche sein und nicht sein können. Das Universum, Gottes lebendiges Bild ist gleichfalls Alles, was es sein kann, auf einmal; weil aber die Theile desselben beständig wechseln, ist es dennoch nur ein Schatten des Prinzips, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit eins sind. Das Universum ist das Werdende, Gott das Seiende. Gott das Eine, die Welt seine Entfaltung, seine Entäusserung. Gott ist das Eine, das Sein, das Gute, die Wesenheit, die aller Wesen Quell, Grund und Ziel alles Strebens ist. Er begreift Alles nicht von Aussen, sondern in sich, und so wird er von Allen begriffen. In einer einfachen That vollbringt er Alles; denn dieses Unendliche ist das entwickelte Eine, das Eine die in sich seiende Unendlichkeit. Darum sieht Gott aller Orten und zu allen Zeiten, wie und wo ein Jedes ist, war und sein wird, und als die unendliche Macht schafft und ordnet er es also, dass, was uns verworren scheint, dennoch gerecht für den Endzweck ist. Die Höhe seiner Weisheit ist die Tiefe seiner Macht und die Breite seiner Güte; alle diese Vollkommenheiten sind gleich, weil sie unendlich sind. Gott weiss, was er will, und will und kann, was er weiss. Ist nun hierin Gott entschieden als geistiges Wesen bezeichnet, welches obwohl Alles beseelend und durchdringend, doch in sich Intelligenz und Wille in Einem ist; so folgt schon aus dem Obigen, dass Bruno die Materie nicht von ihm ausschliesst. Ohne der Gottheit — sagt er — zu nahe zu treten, kann und muss man die Materie höher ansehen, als Platon gethan hat. Das Universum hat Ein Prinzip, welches material und formal zugleich ist; Alles ist der Substanz nach Eins, und das Geistige und Körperliche muss auf Ein Sein, Eine Wurzel zurückgeführt werden. Daher haben auch die Neuplatoniker die Materie in die intelligible Welt versetzt.

Und wie im höchsten Prinzip Form und Materie zu begreifen sind, so ist es die Einheit, die zugleich den Unterschied und selbst den Gegensatz umfasst. Das erste Prinzip erzeugt die Mannichfaltigkeit der Wesen, indem es seine Einheit entwickelt. Selbst der Gegensatz ist nothwendig in dieser Offenbarung. Ohne die Differenz wäre keine Individualität und nur durch den Gegensatz kann sich die Eigenthümlichkeit behaupten. Indem aber der Gegensatz in dem Einen ist, werden die Widersprüche gelöst und entsteht Symmetrie. Als Entfaltung des Unendlichen ist die Welt selbst unendlich.

Siehe, die jegliche Zahl in sich begreifende Einheit
Trägt und hegt im Schooss endlos unzählige Welten;
Eine genügt hier nicht, weil der Geist befruchtend im ganzen
Raum sich freudig auf Alles ergiesst, dass in Höhen und Tiefen
Ueberall sein edeles Bild entgegen ihm leuchtet.
Selbst ist Gott unermesslich, von seiner Güte die Spuren
Prägt den Dingen er ein freigebig, wie sie ihn fassen.

Der Geist insbesondere ist ein Unendliches dem Werden, wie Gott dem Sein nach; die Seele ist die herrschende und gestaltende Monade des Leibs; sie ist darum unsterblich, denn sie ist keine Mischung, kein Resultat dessen, was erst durch sie in ein geordnetes Dasein eingeht. Je nachdem sie im jetzigen Leben gelebt, wird sie entweder in ein erhöhtes oder niedrigeres Leben eingehen, die edelsten steigen zu höheren Sternen empor. Denn es gibt keine zwecklosen Triebe der Natur, sondern die Seele muss ihr Ziel, innigere Vereinigung mit dem Unendlichen, erreichen. — Es gibt vier Stufen der Erkenntniss, die Sinneswahrnehmung, welche sich nur auf Einzelnes bezieht, die Phantasie, die das Besondere zum Allgemeinen erhebt, der Verstand, welcher discursiv ist, die Verhältnisse und Gründe der Dinge untersucht, Urtheile und Schlüsse bildet endlich die Vernunft, die schöpferische Thätigkeit des Allgemeinen, in welchem die Formen der Dinge wesenhaft gegründet sind. Sie erkennt in Allem das Eine und umfasst Alles in Einer Anschauung; in ihr ahmen wir die Intelligenz Gottes nach und geniessen ihre Seeligkeit. Von dieser höchst speculativen Auffassung der Erkenntniss macht er den Uebergang zu dem nicht minder vortrefflichen ethischen Theile seiner Philosophie durch den Gedanken: die Wahrheit muss um ihrer selbst willen geliebt werden. Weisheit und Gerechtigkeit verlassen die Erde, sobald man aus Ansichten der Sekte Nutzen ziehen will. Im reinen Herzen leuchtet allein die lautere Wahrheit. Das Gute ist das Seiende, das Böse Mangel, Gegensatz und Widerspruch, der aufgelöst werden muss. Vom Bösen wendet sich der Geist zum Guten in der Reue, der Einkehr desselben in sein ursprüngliches Wesen, das der Geist in ihr selbst erfasst, um neugeboren hervorzutreten. Auch im Sittlichen aber gebührt der Wahrheit die höchste Stelle. Bei Gott ist Vorsehung, bei uns Weisheit oder Streben nach Wahrheit. Ohne

sie gibt es keine Tugend. Auch der Zorn indess ist nothwendig; denn er gibt der Wahrheit die Stärke der Leidenschaft, schärft den Geist und öffnet die Pforte für herrliche Tugenden, die nimmer von schwachen und stillen Gemüthern gefasst werden; aber auch er bedarf der Leuchte selbstbewusster Einsicht.

Diess möge genügen, um zu beweisen, dass Bruno's System keine abgezogene, sondern eine lebendige Gotteserkenntniss enthielt. Gott legt er ausdrücklich Intelligenz bei und unterscheidet ihn noch bestimmt von dem Universum. Die Unsterblichkeit beweist er ausführlich und will sogar die Modalität derselben ermitteln. Beide Lehren stehen aber immer im Bunde. Wie der Pantheismus die Leugnung der Unsterblichkeit zu seiner nothwendigen Consequenz hat, weil ihm die Persönlichkeit nur ein vorübergehendes Moment eines abgezogenen Allgemeinen ist; so kann nur eine Lehre, welche einen selbstbewussten Geist als das Erste setzt, in ihm auch alles persönliche geistige Leben als ein Unendliches denken. Hat nun aber Bruno zu diesen Lehren sich bekannt, so ist anderer Seits sein Theismus ächt speculativ, folglich nicht ohne das ewig Wahre an allem Pantheismus. Gott ist ihm unendlich, Alles beseelend, durchdringend, in Allem seine Idealwelt entfaltend, der Geist, dessen Ideenwelt in dem Universum ihre Organisation erreicht. Und beide Bestimmungen, Geistigkeit und absolute Einheit des Universums, vereinigt er in Gott nicht etwa vermöge einer synkretistischen Inconsequenz, indem vielmehr nur der Geist absolute Identität mit sich im Anderen ist. Diese Anschauung begeistert ihn; in der gehaltvollsten Poesie, wie sie nur die ewige, unendlich erhebende Wahrheit zeugen und nur am Anfange der neu erwachten Philosophie noch ihren frischen Born ergiessen konnte, besingt Bruno, der Philosoph und Dichter zugleich ist, die Herrlichkeit des grossen All und des in ihm sich manifestirenden Gottes. Und so sehr diese wechselseitige Durchdringung von Phantasie und Speculation Bruno's System als eine eigentlich primitive Philosophie bezeichnet, so sehr die jugendliche Begeisterung, mit welcher die neue Grundanschauung in Bruno sich ausspricht, noch immer den Leser mit unwiderstehlicher Gewalt ergreift; so frei und durchaus sittlich rein ist dieser Enthusiasmus. Der alten verrosteten Orthodoxie und der entmannenden Moral der mittelalterlichen Askese, dieser nothwendigen Missgeburt eines irregeleiteten religiösen Bewusstseins, setzt er, ein Verkündiger des Geistes eines neuen Weltalters, die Religion einer heiteren Weltanschauung und die Moral des energischen Selbstgefühls und klaren Selbstbewusstseins entgegen. Hoffen wir mit dem Verf. unseres Buchs, zu dessen Studium wir durch voranstehende Zeilen nur einladen wollten, dass es der Philosophie unserer Tage gelingen werde, eintretend in die Fusstapfen der Männer, mit deren idealen Anschauungen die Morgenröthe unseres Zeitalters so lieblich beginnt, jenes Urwissen, in welchem die Intelligenz und das religiöse Gefühl, wie der sittliche Wille ihre gemeinsame Befriedigung erlangen und welches eigentlich der Philosophie aller Zeiten vorgeschwebt, am unmittelbarsten aber in

den Anfängen einer philosophischen Epoche sich ausspricht, wieder zu erwecken und in einer höheren Form des Bewusstseins darzustellen, als die Natur der Sache nach die jener Anfänge war!

Wir haben nun die drei Stadien der Entwickelung des philosophischen Geistes, wie sie sich in der Bildungsepoche der neueuropäischen Philosophie reflectiren, im Wesentlichen angedeutet. Es scheint mir, dass des Verf. Werk eine übersichtlichere Form und eine speculativere Gestalt gewonnen haben würde, wenn er auf eine analoge Weise den inneren Entwickelungsgang der philosophischen Bestrebungen der Disposition seines Werkes zu Grunde gelegt hätte. Ausserdem muss ich mich noch über zwei Punkte mit demselben verständigen. Wenn Carriere sich am Schlusse im Wesentlichen mit der in meiner Schrift entwickelten Idee Gottes einverstanden erklärt; so habe ich dieses dem Geiste zufolge, der seine ganze Schrift durchweht, nicht anders als zum Voraus erwarten können. Bemerkt er aber, dass er mit der Scheidung der Momente in Gott, wie sie meine Schrift aufstellt, nicht einverstanden sein könne; so glaube ich, dass er die §§. 30, 31 und ff. nicht vollständig in's Auge gefasst hat. Ich kann mir das Absolute nicht anders, denn als eine lebendige Einheit, hiermit als eine Einheit reell unterschiedener Formen denken, die selbst wieder relative, wiewohl dem absoluten Selbst in Gott untergeordnete Einheiten sind. Der abgezogene Begriff Gottes als einfacher, wesenloser Geist musste der Dialektik des Pantheismus unterliegen und ist auch unrettbar verloren. Wie kann man also den Gottesbegriff wieder zur speculativen Anerkenntniss bringen, wenn man Gott nicht als jene lebendige Einheit fasst? Die entgegengesetzte Gefahr, die hier freilich nahe liegt und in welche wirklich in alter Zeit die Neuplatoniker, in unserer Schelling gefallen sind, in der Unterscheidung der göttlichen Lebensmomente die ewige Einheit, welche im höchsten Sinne Gott ist, aus dem Auge zu verlieren, dürfte doch am meisten eine Lehre vermieden haben, welche von der Einheit selbst ausgeht und sie durch alle Momente hindurch als ewige Reflexion, als Geist erweist. Die zweite Differenz betrifft die Auffassung Bruno's. In der Auffassung des letzteren hat mich eine frühere neuplatonisirende Schrift desselben geleitet. Ich gestehe nun gerne dem Verf. zu, dass sich später Bruno immer mehr zu der modernen Anschauung emporgearbeitet hat. Ich habe diess bereits selbst in meiner Schrift S. 274 angedeutet, wenn ich sage, dass ihm die Welt das immanente Werk des thätigen allgemeinen Verstandes sei, der sich in den Formen des Alls offenbare. Jedoch zu dem Bisherigen muss ich hinzusetzen, dass — und das habe ich selbst in Carriere's Darstellung nicht anders gefunden — er den tiefsten Punkt der modernen Anschauung, wie nämlich die ewige Unterscheidung und Selbstentgegensetzung der Einheit in sich selbst die Bedingung ihres Selbstbewusstseins sei, nicht erreicht hat. Die Nothwendigkeit der Unterscheidung und des Gegensatzes erkennt Bruno an, aber auch nach der Darstellung Carriere's (vgl. S. 435) nur für die Selbstof-

fenbarung Gottes im Endlichen nicht für sein immanentes Leben. Gott an sich aber ist „ein einfaches Wesen, und in der Einfachheit seines Wesens ist Alles ganz; darum sind alle göttlichen Attribute, Weisheit, Güte, Macht einander gleich, ja, eine und dieselbe Sache. Er kann sich nicht selbst verändern, selber verneinen.“ S. 413, 414. So aber ist und bleibt die ewige Geistigkeit Gottes unverstanden und consequenter Weise undenkbar. Hiergegen leben auf ganz originelle Weise die Mystiker und unter ihnen besonders Böhme in dem eigentlichsten tiefsten Mysterium der modernen Metaphysik. Sie sind es, welche das uranfängliche Eins in der immanenten Selbstobjectivirung als Geist begreifen, und damit haben sie die moderne Philosophie ihrem tiefsten Grunde nach eröffnet. Nur wenn diese Idee wieder ganz verstanden, ganz begriffen werden wird, wird auch die von C. ersehnte und gehoffte Epoche der Philosophie beginnen. Schwer aber hält es, sie klar einzusehen. Noch bis auf unsere Tage herab kann man sich nicht von einem Wissen befreien, das Gott in der Abstraction des puren, einfachen Seins festhält, aus welchem das Selbstbewusstsein des (menschlichen) Geistes nur hervorgeht, um am Ende wieder mit allem Endlichen in ihm erlöschen zu müssen. Bruno steht gegenüber von diesen Abgezogenheiten ungleich höher. Gott ist ihm Geist, der sich und in sich alles Andere erkennt. Das Wie? die Modalität dieser Idee hat er aber nicht begreiflich gemacht. Das ist es, was ich in meinem Buche vornehmlich sagen wollte, und ich muss immer noch, Alles Bisherige zusammenfassend, sagen, dass wenn gleich Bruno hinsichtlich der Idee Gottes als des im Universum sich selbst anschauenden und organisirenden Geistes den Grundgedanken unserer Philosophie ausspricht, er doch nicht eben so tief dem Inhalte, als klar der Form seines Wissens nach ist. Hat er sich zu einer reineren Form der Philosophie emporgearbeitet, als die Theosophen, so stehen diese wieder anderer Seits unübertroffen da hinsichtlich des mystischen Gehaltes ihrer Anschauung. In der ersten Epoche der neu-europäischen Philosophie konnte beides, Tiefe des Inhalts und Freiheit der Form, noch nicht gleichmässig vereinigt sich finden.

Schliesslich müssen wir bemerken, dass wir die herrliche Welt der neu erwachenden Vernunft, wie C. sie uns vorführt, nicht mit gleich ungetheilter Liebe betrachten können. In welche Verirrungen die völlig autonomische Freiheit des Geistes führen könne, wenn ihr nicht ein ernstes sittliches Wollen zur Seite steht, zeigt Vanini, den Carriere S. 495 — 521 darstellt. Schön scheidet der Verf. von ihm mit Anführung eines überaus herrlichen Hymnus, mit dem Vanini eines seiner Werke beschlossen hat. Er bleibt uns aber bei allem dem ein warnendes Zeichen der schweren Schuld, in welche das Wissen versinken kann, wenn es nicht durch eine die herrlichen Anschauungen, die auch in der Seele dieses Mannes auftauchten, festhaltende ideelle Energie unterstützt wird. Das Höchste ist nimmer zu erreichen ohne die Gefahr, aufs tiefste zu sinken. Hoffen wir, dass vereinte Kraft den an den gleichen jähen Abgründen schwe-

benden Geist unserer Zeit über sie hinaus emporgehoben werde zu den grossen Gedanken, die allein im Stande siüd, ein verjüngtes sittliches frohes Dasein im freiesten Selbstbewusstsein zu schaffen!

Dr. **Wirth.**

---

# LXVI.

# Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.

Von Dr. Fr. Ch. Baur. Stuttgart, Ad. Becher's Verlag. 1847.

---

Dem Verfasser dieses Lehrbuchs der Dogmengeschichte werden Sachkundige neidlos zugestehen, dass er vor Anderen zu einer umfassenden Bearbeitung der Dogmengeschichte befähigt und berechtigt sei, deren Gebiet er schon seit einer Reihe von Jahren nach verschiedenen Richtungen hin durch gediegene Monographien umspannt hat. Baur's Werke über die Gnosis, das manichäische Religionssystem, die Lehren von der Versöhnung, der Dreieinigkeit und Menschwerdung, den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, über Paulus den Apostel Christi — sind die gründlichen Vorarbeiten, durch die sich der Verfasser das Recht zu einer Darstellung der gesammten Dogmengeschichte erworben hat. Gibt sich die vorliegende Schrift zunächst als ein Lehrbuch dieser Wissenschaft aus, das für den Verfasser den Nebenzweck hat, ihm bei seinen Vorlesungen über diese Disciplin nützliche Dienste zu leisten; und können Lehrbücher, welche eine wissenschaftliche Disciplin nach Umfang und Inhalt so übersichtlich als möglich darstellen sollen, in materieller Hinsicht grösstentheils nur Resultate geben, die (wie der Verfasser in der Vorrede richtig hervorhebt) freilich nur derjenige bieten kann, der die betreffenden speciellen Untersuchungen selbst vorgenommen und die ganze Quellenliteratnr seines Stoffs sorgfältig durchgearbeitet hat: so hat der Verfasser alles Recht, wenn er behauptet, in dieser Lage zu sein und dadurch zu der Erwartung zu berechtigen, er werde in diesem Lehrbuche keine andere, als eine schon gereiftere Frucht seiner Forschungen und Studien auf diesem Gebiete geben. Gebührt ihm nun, neben der gründlichsten Gelehrsamkeit, noch ausserdem der grosse Ruhm, seine Arbeiten vom wahrhaft historischen, kritisch-speculativen Gesichtspunkt aus unternommen und die speculative Methode der neuesten Philosophie in die Behandlung der Dogmen-

geschichte mit Glück und Erfolg eingeführt zu haben, so dass daneben andere Arbeiten, die diese Methode verschmähen, bei sonst noch so erheblichen Verdiensten, doch kaum noch als wissenschaftliche gelten können; so nimmt der Leser diese neueste Arbeit Baur's mit um so höher gespannten Erwartungen zur Hand, je weniger es den bisherigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft gelungen ist, den wissenschaftlichen Begriff derselben zu erreichen. Der Verfasser dieses vorliegenden Lehrbuches hofft aber seinerseits, dasselbe sei an sich geeignet, die Dogmengeschichte in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung einige Schritte weiter zu führen (Vorrede, S. V.), und bezeichnet als den wesentlichen Zweck desselben diess, den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Ausbildung dieser theologischen Disciplin klar vor Augen zu stellen (ebendaselbst, S. VIII.) Wie weit ihm diess gelungen ist, und wie weit seine Schrift der Idee der darin behandelten Wissenschaft entspricht, diess in's Licht zu stellen, ist die Absicht der folgenden Bemerkungen.

Der Verfasser hat vor Allem ein sehr bestimmt ausgebildetes und aus der Kenntniss der bisherigen Leistungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte geschöpftes Bewusstsein über den Standpunkt, den eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Dogmengeschichte in jetziger Zeit einzunehmen, und über die Aufgabe, die sie zu lösen hat, ausgesprochen und dieses Bewusstsein in einem, mit besonderer Ausführlichkeit behandelten Paragraphen der Einleitung (§. 6 S. 17—55) an einer kritischen Darlegung des ganzen geschichtlichen Verlaufs, den die Dogmengeschichte in ihrer allmähligen Ausbildung zur Wissenschaft vor und seit der Reformation genommen, zur Erscheinung gebracht. Der Verfasser unterscheidet sehr richtig und treffend in der bisherigen Entwickelung der Dogmengeschichte als Wissenschaft mehrere Stadien oder Perioden, nämlich die Periode vor der Reformation als die rein dogmatische Periode, in welcher die Dogmengeschichte nur in der Unmittelbarkeit ihres Daseins existirte, und die Periode seit der Reformation als diejenige, in welcher sich die Dogmengeschichte zum Bewusstsein ihrer selbst und dadurch erst eigentlich zur Wissenschaft erhebt, und zwar unterscheidet er in dieser letzteren Periode wiederum ein dogmatisch-polemisches, ein pragmatisch-rationalistisches und ein wissenschaftlich-methodisches Stadium (S. 19 ff.) Aus der Charakteristik der hauptsächlichsten unter den einer jeden Periode angehörenden Bearbeitungen der Dogmengeschichte erhebt sich dann (S. 53 f.) der eigene wissenschaftliche Standpunkt des Verfassers und die Einsicht in die Nothwendigkeit einer höheren wissenschaftlichen Form dieser theologischen Disciplin. „Die Dogmengeschichte hat (so äussert sich der Verfasser S. 53) demnach eine immer noch nicht gelöste Aufgabe vor sich. Sie kann, wenn die Methode der Behandlung der Dogmengeschichte die rein wissenschaftliche sein soll, nur dadurch gelöst werden, dass man von der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit der Erscheinungen zu dem Begriffe der Sache selbst, von der empirischen

Betrachtungsweise zu der speculativen, die Sache, wie sie an sich ist, in's Auge fassenden, fortgeht. Darüber kann wohl kein Zweifel sein, dass die Dogmengeschichte einen weiteren, über den bisherigen Standpunkt ihrer Ausbildung sie hinausführenden Schritt noch zu thun hat.“ Und diesen Schritt will denn die vorliegende Arbeit des Verfassers thun; sie soll durch ihre kritisch-speculative (S. X.), durch Hegel angebahnte Methode, „von einem höheren Standpunkt geschichtlicher Betrachtung aus, eine zusammenhängende, das Ganze umfassende Uebersicht der Entwickelung des christlichen Dogma geben.“ (S. VIII.) Im Unterschied von der empirischen Betrachtungsweise, die in der Dogmengeschichte nur ein Aggregat von zufälligen Lehren und Meinungen sieht (S. 48 ff.), soll die vorliegende Bearbeitung nicht sowohl eine blosse „Zusammenstellung der den speciellen Untersuchungen entnommenen Resultate, sondern dieses Materielle soll nur der gegebene äussere Stoff sein, an welchem der innere Entwickelungsgang, den das christliche Dogma in seinem geschichtlichen Verlaufe genommen hat, dargestellt werden muss.“ „Diesen geschichtlichen Prozess, wie er in dem ganzen Zusammenhang seiner Momente von Periode zu Periode sich entwickelt, und dem Dogma immer wieder seine bestimmte, in charakteristischen Zügen ausgeprägte Gestalt gegeben hat, darzulegen“ (S. VII.), betrachtet der Verfasser als seine Hauptaufgabe. „Die Aufgabe der wahrhaft geschichtlichen Behandlung kann nur sein, in allen geschichtlichen Erscheinungen die Einheit eines und desselben Begriffs, und in jeder bedeutenden, Epoche machenden Veränderung nicht bloss etwas Zufälliges und Willkürliches, Isolirtes und Unmotivirtes, sondern eine aus dem Wesen der Sache selbst hervorgegangene und durch sie bedingte Bewegung zu erkennen.“ (S. 19.)

Schon aus dieser allgemeinen Bestimmung der Aufgabe ist ersichtlich, dass der Verfasser über das, was er zu leisten unternommen, ein volles Bewusstsein hat, und zugleich, wie wesentlich sich die hier gebotene Geschichtsdarstellung von den ihr vorangegangenen Arbeiten unterscheidet. Dieselbe klare Einsicht gibt sich weiterhin auch in der Art und Weise kund, wie sich der Verfasser über die Mittel und den Weg der Lösung seiner Aufgabe ausspricht. Hier begegnen wir (§. 7 der Einleitung, S. 7 ff.) vortrefflichen Bemerkungen über die von ihm befolgte Methode der Dogmengeschichte, die dem Dogma nicht äusserlich bleibt, sondern in sein Inneres einzudringen weiss, in den Entwickelungsgang des Dogma sich hineinzustellen und seiner immanenten Bewegung nachzugehen versteht und eben dadurch als die objective Methode der Sache selbst sich darstellt, als das sich selbst bewegende, seinen Inhalt aus sich herausversetzende und wieder in sich zurücknehmende und dadurch mit sich identisch bleibende Dogma selbst sich erweist. Denn (wie der Verfasser sehr richtig bemerkt): das „Object der Dogmengeschichte ist das in seine Unterschiede eingehende, mehr und mehr sich spaltende und theilende, seine Bestimmungen als einzelne Dogmen aus sich heraus-

stellende und in ihnen selbst wieder auf verschiedene Weise sich modificirende Dogma.“ (S. 5.) Die Methode erscheint auf diesem, von dem Verfasser eingenommenen Standpunkt mit Recht als die Einheit von Inhalt und Form, so dass die formelle Seite der wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes, die Art, wie der Inhalt dargestellt wird, durch die materiale Fortbewegung des darzustellenden Inhalts bestimmt wird.

Mit welchem Erfolg ist nun diese Methode an dem Stoffe durchgeführt, und wie weit ist es dem Verfasser gelungen, seine so bestimmte Aufgabe zu lösen? Diess führt uns einestheils auf die Disposition und anderntheils auf die Periodik des Lehrbuches, zwei Punkte, in denen Referent nicht umhin kann, an der vorliegenden Arbeit mancherlei zu vermissen.

Der Verfasser gibt (S. 10 ff. der Einleitung) eine Uebersicht der Hauptmomente des Entwickelungsganges des Dogma's, woraus sich die Perioden von selbst ergeben sollen. Da das Dogma in seiner geschichtlichen Entwickelung einen geistigen Prozess darstelle, so können, nach der Ansicht des Verfassers, auch die verschiedenen Momente desselben nur aus dem Wesen des Geistes selbst, als der Prozess des denkenden Geistes, begriffen werden; alles Denken aber sei die Vermittelung des Geistes mit sich, was der Geist an sich sei, solle er auch für das Bewusstsein sein; das Prinzip der Bewegung sei darum die doppelte Thätigkeit des Geistes, aus sich in den Unterschied von sich selbst herauszugehen und sich wieder mit sich zusammenzuschliessen. „Auch in dem Entwickelungsgange des Dogma ist daher (sagt der Verfasser S. 10) das Verhältniss des Geistes zu sich ein verschiedenes, je nachdem in diesen beiden, gegenseitig in einander eingreifenden Thätigkeiten die eine oder die andere Seite die überwiegende ist, der Geist mehr aus sich heraus oder mehr in sich zurück geht, und je nachdem er in dem Bestreben, das objectiv Gegebene subjectiv mit sich zu vermitteln, mehr oder minder sich selbst vertieft, um seine Befriedigung nur in demjenigen zu finden, womit er sich in dem innersten Grund seines Wesens wahrhaft eins wissen kann.“ — Diess ist der Gesichtspunkt, von welchem aus der Verfasser die Geschichte des Dogma betrachtet und die Hauptperioden in dem Entwickelungsgange desselben zu bestimmen versucht. Zuerst soll nämlich, in der ersten Hauptperiode, welche das Dogma der alten Kirche umfasse, die Substantialität des Dogma vorherrschen und das ganze Streben des Geistes dahin gehen, sich in das Dogma hineinzubilden, in ihm sich zu objectiviren und auf dem Grunde desselben sich eine neue Welt von Vorstellungen zu schaffen (S. 10). In der zweiten Hauptperiode, die das Dogma des Mittelalters umfasse, soll dasselbe als das Dogma des in sich reflectirten Bewusstseins sich darstellen, und das Streben des Geistes gehe darauf, dasselbe dialektisch in sich zu verarbeiten und sich darüber zu verständigen, wie weit er es vermittelst seiner Verstandeskategorien in sein Denken aufnehmen und seines Inhalts sich bemächtigen könne. (S. 11.) Das Dogma der neueren Zeit

endlich soll das Dogma in seinem Verhältniss zum freien Selbstbewusstsein umfassen, die Periode seit der Reformation sei die Periode des mit dem Dogma zerfallenen und über dasselbe sich stellenden absoluten Selbstbewusstseins. (S. 13.) Jeder dieser Hauptperioden lasse sich dann mit Rücksicht auf den Gang ihrer Entwickelung — ohne dass diess übrigens als aus dem Dogma selbst mit Nothwendigkeit hervorgehend vom Verfasser aufgezeigt würde — wieder in zwei besondere Abschnitte theilen (S. 13), so dass bei unserem Verfasser die Periodik des Ganzen eine sechstheilige wird.

Was hier vor Allem auffällt, ist, dass das Dogma gleich von vorn herein bei der ersten Periode als ein objectiv gegebenes vorausgesetzt wird, zu welchem sich der denkende Geist des Subjects in ein bestimmtes, in den einzelnen Perioden verschiedenes Verhältniss setzt; während man doch erwarten sollte, dass es die Dogmengeschichte, als eine Reproduction des dogmatischen Prozesses, mit dem Dogma selbst, seinem Werden und seiner Entwickelung, nicht aber damit zu thun habe, was der denkende Geist mit und aus demselben macht, und dass der philosophische oder speculative Dogmenhistoriker eben die Aufgabe hat, den Prozess der Bildung und Fortbildung des Dogma selbst darzustellen, nicht aber das Dogma als ein objectiv Gegebenes schon aufzunehmen. Gerade in die innere Werkstätte des dogmenbildenden Geistes soll derselbe eindringen und hier in der Tiefe die erste Genesis des Dogma ablauschen. Ist es doch am wenigsten bei dem Verfasser der vorliegenden Schrift nöthig, ihm erst begreiflich zu machen, dass das Dogma als solches ein gewordenes ist, das sich keineswegs in den ersten Zeiten des Christenthums dem christlichen Bewusstsein als ein schon Vorhandenes, in der Form des Dogma Gegebenes, darbot. Die speculative Methode des Dogmenhistorikers, der sich auf den wahrhaft wissenschaftlichen Standpunkt stellt, musste demnach vor Allem auf die Genesis des Dogma zurückgehen und den substantiellen Grund desselben aufzeigen, um die Geschichte des Dogma wirklich und wahrhaft zu begreifen, in den Gedanken aufzulösen, in den wissenschaftlichen Begriff zu erheben. Ist es nun der christliche Geist oder das christliche Bewusstsein, welches das Dogma bildet und seinen religiösen Inhalt in der Form des Dogma aus sich heraussetzt, sich denselben objectivirt und gegenständlich macht; so kann nur mit einer Analyse dieses so bestimmten Geistes, als des christlichen, selbst begonnen werden, ehe die Formen desselben, die Weisen und Gestalten seiner Objectivirung zum Gegenstande der denkenden Betrachtung gemacht werden. Sagt doch der Verfasser selbst (S. 54): „Die Substanz des Dogma muss sich zum Subject bestimmen." Ehe also von dem gehandelt wird, „was aus dem substantiellen Grunde des Dogma hervorgegangen ist" (S. 54), muss die speculative Geschichtsbetrachtung diesen substantiellen Grund des Dogma, den specifischen Inhalt des christlichen Geistes, mit Einem Worte die christliche Idee in ihrer unmittelbaren Posi-

tivität, aufgezeigt haben. Damit war der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmengeschichte zu machen. Diess aber hat der Verfasser versäumt.

Das Prinzip des Dogma ist die christliche Idee selbst, wie sie im Glauben der Gemeinde, im christlichen Bewusstsein, in seiner bestimmten Beziehung auf den Stifter des Christenthums und in seiner lebendigen Erfüllung mit der Anschauung dieser Persönlichkeit, unmittelbar gegenwärtig ist. Der Verfasser sagt selbst bei Gelegenheit (S. 16): „Im Glauben hat das christliche Dogma seinen Ausgangspunkt, es ist selbst der Glaube in der Weise der Vorstellung, und alles auf das Dogma sich beziehende Denken hat . . . sein letztes bestimmendes Prinzip nur im Glauben.“ (Richtiger und sachgemässer würde der Verfasser gesagt haben: es — das Dogma — ist selbst der in der Weise der Vorstellung sich entwickelnde und seinen Inhalt explicirende Glaube, und die ganze geschichtliche Entwickelung des Dogma hat ihr letztes bestimmendes Prinzip nur in der durch die inwohnende treibende Macht des Gedankens sich entwickelnden Glaubenssubstanz.) Aus diesem Satze ist nun auch Ernst zu machen, und der Glaube als die unmittelbare, naive Einheit des Inhalts und der Form, als der lebendig erfüllte Glaube, als das mit der christlichen Idee in lebendiger Weise zusammengeschlossene Bewusstsein der ersten Gemeinde festzuhalten, so dass eben dieses als das wahrhaft organische Prinzip, als der Lebenskeim der ganzen dogmatischen Entwickelung selbst gefasst und durchgeführt würde. Nur so ist es möglich, die Forderung zu erfüllen, die der Verfasser selbst sich stellt (S. 4), „auf die Anfänge zurückzugehen, von welchen aus das Dogma in allen seinen verschiedenen Gestaltungen sich entwickelt hat.“ Und es ist darum ganz richtig, dass der Dogmenhistoriker auch „auf dem Boden der biblischen Theologie“ (S. 5) sich bewegt; der neutestamentliche Lehrbegriff, dem der Verfasser indessen keine Stelle in seiner Darstellung anweist, ist selbst die ursprüngliche Gestalt der christlichen Lehre, die erste Formirung des Dogma, worin dasselbe schon in die Differenz mit sich auseinandergegangen, aus sich eine Vielheit von Dogmen entfaltet hat. Mit der Differenz selbst kann aber, nach dem philosophischen Begriffe, die wissenschaftliche Darstellung nicht beginnen, sondern nur mit der Einheit, also mit dem Glaubensprinzip, mit der substantiellen christlichen Grundidee selbst. Hierin erkennt Referent einen wesentlichen Mangel des Baur'schen Buches, dass er sogleich mit den ersten urchristlichen Gegensätzen, dem Ebionitismus und Paulinismus, beginnt (S. 59).

Diese Unangemessenheit wird auch keineswegs dadurch beseitigt, dass der Verfasser doch auch wieder die Forderung ausspricht (S. 4), für den Dogmenhistoriker müsse „der an die Person Jesu geknüpfte und mit ihr identische substantielle Inhalt des christlichen Bewusstseins als der unwandelbare Grund aller geschichtlichen Bewegung gelten,“ und dass er später sich anschickt, auf diesen Punkt zurückzugehen,

(S. 51 f.) „auf welchem das Dogma mit Allem, was es in sich begreift, noch ganz in seinem ersten Keime verschlossen liegt.“ Diese Forderung bleibt eben beim Verfasser blosse Forderung; es bleibt in seiner Darstellung bei dem blossen Sollen, ohne dass sich dasselbe wissenschaftlich realisirt. Denn dazu würde mehr gehört haben, als eben diesen Ausgangspunkt als den Keim der ganzen Entwickelung bloss zu bezeichnen, den Punkt bloss anzudeuten, anstatt ihn selbst sich zum Organismus der ganzen Entwickelung entfalten zu lassen. Dem Verfasser hat das Richtige allerdings vorgeschwebt, ohne dass er es jedoch ausgeführt hätte. Indem sich die kritisch-speculative Betrachtung, auf deren Standpunkt sich der Verfasser stellt, zunächst und vor Allem gerade auf diesen substantiellen Grund und Ausgangspunkt zu wenden hatte, musste sie sich schon in und an diesem Anfange der Dogmengeschichte, als an ihrem, alle später heraustretenden Gegensätze und Entwickelungsmomente des Dogma noch embryonartig in sich schliessenden Keime, als diese kritisch-speculative Methode bewähren und beweisen. Dieser einheitliche, substantielle Grund und Anfang, das Prinzip des Dogma und seiner Entwickelung, musste analysirt, in den Gedanken aufgelöset und damit wissenschaftlich begriffen werden. Diess ist vom Verfasser nicht geschehen. Der Verfasser am allerwenigsten wird uns hier entgegenhalten, dass es eben die Aufgabe der biblischen Theologie sei, die christliche Idee in ihrer prinzipiellen Gestalt auszumitteln, welches Resultat dann die Dogmengeschichte nur aufzunehmen habe, um davon ausgehend sich als Dogmengeschichte zu entfalten; denn gerade der Verfasser ist durch seine kritisch-historischen Forschungen über das Urchristenthum der Urheber der neuesten Phase der neutestamentlichen Kritik geworden, durch welche die sogenannte biblische Theologie in ihrer bisherigen Gestalt in Frage gestellt und zu einem wesentlichen Bestandtheil der allgemeinen kritischen Geschichte des Urchristenthums und somit auch der Dogmengeschichte erhoben worden ist. Aber auch abgesehen hiervon müsste auf alle Fälle die Dogmengeschichte, sowie sie als selbstständige Disciplin auftritt, aus ihrem eigenen Prinzip und substantiellen Grunde heraus sich entwickeln und zum System aufbauen, um ihren wissenschaftlichen Begriff wahrhaft zu erfüllen.

Sehen wir nun aber weiter zu, wie vom Verfasser dieser „Punkt, auf welchem das Dogma in seinem ersten Keime verschlossen liegt“ (S. 60) bestimmt, wie von ihm die Grundidee des Christenthums speculativ gefasst wird. Es ist diess (heisst es) „der einfache Satz, dass Jesus von Nazareth der von Gott verheissene Messias ist.“ „Aus diesem Satze entwickelte sich die ganze christliche Lehre und Theologie“ (S. 60.) Der Glaube an Jesus, als den von Gott verheissenen Messias, wäre also hiernach der substantielle Grund und das Prinzip des christlichen Dogma, die freilich noch in der Form der Vorstellung auftretende Grundidee des ganzen Christenthums, aus welcher sich der ganze Reichthum seines dogmatischen Inhalts in der Folge

entwickelt hätte. Diess ist bekanntlich das Resultat der Tübinger Kritik, dessen Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit indessen bereits von Alexis Schmidt in diesen Jahrbüchern (1847. 2. Heft. S. 347 ff.) nachgewiesen worden ist, worauf wir uns hier beziehen. Allerdings ist es richtig, dass der Glaube an die Messianität Jesu das Schiboleth der ersten Christen und die Bekenntnissformel des ältesten christlichen Bewusstseins gewesen; aber, um den eigentlich speculativen Gehalt dieser Formel herauszufinden und in derselben die erste Ausprägung der christlichen Grundidee zu erkennen, muss der Accent ganz besonders auf die Person dieses Jesus von Nazareth gelegt werden; denn nicht in dem blossen Glauben an die Messianität desselben liegt die weltüberwindende Macht und Universalität des Christenthums, sondern in dem ewigen und allgemeinen Lebensinhalte, der in und an dieser Persönlichkeit zur Anschauung gekommen ist. Der Inhalt des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu ist aber kein anderer, als die Idee der Einheit des Menschen in Gott und Gottes im Menschen oder (praktisch bestimmt) die Idee der Versöhnung. Sie ist es, welche das gläubige Bewusstsein in allen Stadien und Phasen seiner Entwickelung erfüllt und bestimmt und in denselben sich in verschiedenen Formen reflectirt, und nur von dieser Idee, nicht aber von jenem Satze der Tübinger Kritik, kann gesagt werden, dass dieselbe das Prinzip und der substantielle Grund sowohl, wie auch das Resultat und die Einheit der ganzen dogmatischen Entwickelung des Christenthums sei.

Nur aus dieser Idee, aus dem mit ihr substantiell erfüllten Glauben heraus bestimmt sich denn auch der materiale Grundcharakter einer jeden Periode, während Baur's Periodeneintheilung an ebendemselben Mangel, wie die von Rosenkranz in seiner Encyclopädie gegebene, leidet, dass sie nämlich nicht sowohl Stufen des sich selbst fortbewegenden Dogma, als vielmehr nur Stufen des formellen Erkennens sind, das sich zu dem als objectiv gegeben vorausgesetzten Dogma in ein verschiedenes Verhältniss setzt. In der bisherigen geschichtlichen Entwickelung des christlichen Prinzips treten aber ganz einfach die drei grossen, durch die objectiv-materiale Dialektik des Prinzips, durch das Urtheil der Geschichte selbst vollzogenen Hauptperioden des Urchristenthums, des mittelalterlichen Katholicismus und des, im Gegensatz zum tridentinischen Katholicismus stehenden, Protestantismus hervor, deren specifischer Stufenunterschied und weltgeschichtliche Bedeutung in der verschiedenen Bestimmtheit liegt, in der sich die Idee der Versöhnung im Bewusstsein und Leben der Gemeinde darstellt. War nämlich im Geiste und der persönlichen Selbstdarstellung des Stifters des Christenthums das neue Prinzip erst in seiner thetischen Unmittelbarkeit aufgetreten, so mussten nunmehr, nach dem Tode desselben, die besonderen Seiten des Prinzips antithetisch auseinander treten; die Grundidee des Christenthums ging, sobald sie den Prozess ihrer Einbildung in die entzweite, zerrissene Welt begann, vor-

erst wieder als der Gegensatz ihrer Elemente hervor und stellte sich als ein theoretischer und praktischer Dualismus dar, der nach Einheit und Versöhnung hinstrebte; nur zur Versöhnung bestimmt weiss sich vorerst die vom christlichen Prinzip ergriffene Welt, aber die Versöhnung selbst ist ihr noch eine jenseitige und zukünftige. Diesen allgemeinen Character tragen, in verschiedener Nüancirung, die genannten drei Stufen und Hauptperioden der bisherigen weltgeschichtlichen Entwickelung des Christenthums. Insbesondere charakterisirt sich die Periode des Urchristenthums, die Zeit der vorkatholischen Entwickelung der christlichen Idee bis in's dritte Jahrhundert, als die Stufe der mythisch-eschatologischen Christologie und dann freilich auch, innerhalb dieser Schranke, als die Zeit der Substantialität der christlichen Idee (nicht des Dogma's, wie es Baur bestimmt); die Periode des mittelalterlich-katholischen Christenthums als die Stufe der romantisch-phantastischen Hierarchie und des schroffen Dualismus des Diesseits und Jenseits in der christlichen Weltanschauung, und endlich die Periode des Protestantismus als die Stufe der aus dem abstracten Jenseits in die diesseitige Gemüthswelt sich zurücknehmenden Versöhnung, als die Zeit, in welcher der abstracte Dualismus der katholisch-mittelalterlichen Weltanschauung sich aufzuheben und zu vermitteln strebt. Den Dualismus der ganzen bisherigen, urchristlichen, mittelalterlich-katholischen und protestantischen Weltanschauung wahrhaft und vollständig aufzuheben, die diesseitige Welt zum gegenwärtigen Gottesreich, zum wirklichen Reiche der Versöhnung herauszubilden und die Universalität der christlichen Idee zur Wahrheit zu machen, durch den realen Begriff der zur freien Kirche des Geistes sich organisirenden humanen Gesellschaft, — diess bleibt der weiteren Entwickelung der christlichen Idee zur absoluten Religion und Welt in der Zukunft überlassen.

Die obige Gliederung der dogmengeschichtlichen Entwickelung in die grossen Hauptperioden des Urchristenthums, des mittelalterlich-katholischen Christenthums und des Protestantismus gibt vor der Periodeneintheilung Baur's, die sich von der bisher gebräuchlichen nicht wesentlich unterscheidet, den bedeutenden Vorzug, dass es hierdurch möglich gemacht ist, was man bei dem Verf. vermisst, ein materiales Eintheilungsprinzip zum Grunde zu legen und jede dieser Hauptperioden als eine bestimmte Besonderung und welthistorische Erscheinungsform der Einen christlichen Idee, in ihrer antithetischen Form, zu betrachten. Erst dadurch ist auch die Möglichkeit gegeben, die vom Verf. zwar ausgesprochene, aber keineswegs durchgeführte Forderung zu realisiren, dass die substantielle und materiale Einheit des Dogma in einer jeden dieser Hauptperioden sich auch zum System von Dogmen entfalte. Die Substanz des Dogma, d. h. die christliche Idee, als zur Antithese ihrer wesentlichen Momente herausgegangene, ist verschieden bestimmt in den grossen Hauptperioden, deren allgemeines dogmatisches Selbstbewusstsein die Subjectivirung der Substanz ist. Aus diesen Besonderungen gehet dann, in jeder dieser Periode, die

Vielheit und Mannichfaltigkeit der einzelnen Dogmen hervor. Sollen nun diese, wie auch der Verf. wenigstens fordert (S. 5 f.), als ein System erscheinen, so ist bei der wissenschaftlichen Darstellung auch jedesmal von demjenigen Dogma auszugehen, welches in einer bestimmten Periode gleichsam „die regierende Macht“ oder „der dogmatische Schwerpunkt einer Zeit“ ist, welches „eine Zeit am tiefsten bewegt und in ihr auf das gemeinsame Bewusstsein am stärksten und allgemeinsten eingewirkt hat“ (S. 6). Der Verf. hat diesen, von ihm selbst aufgestellten wissenschaftlichen Kanon keineswegs in seinem Lehrbuche befolgt; denn darin, dass derselbe in jeder einzelnen seiner sechs Perioden die einzelnen Dogmen jedesmal so ziemlich in derselben Reihenfolge (Lehre von Gott, von der Dreieinigkeit, von der Welt, ihrer Schöpfung und Regierung, von den Engeln und Dämonen, von der Person Christi, vom Menschen, von der Sünde, der Freiheit und der Gnade, von der Erlösung, vom Glauben und der subjectiven Aneignung des Heils, von den Sacramenten, von der Kirche, von den letzten Dingen) wiederkehren lässt und nur hin und wieder eine kleine Umstellung vornimmt, ist noch keine systematische Anordnung und organische Darstellung der Materien erreicht, sondern die bisherige empirisch-äusserliche Behandlungsweise nicht verlassen; mag es auch sonst dem Verfasser meisterhaft gelungen sein, einzelne Dogmen geistig zu durchdringen und durch den Begriff zu bewältigen. Er verliert sich allzusehr in die Vielheit der Dogmen und versäumt es, sie wieder unter ihre substantielle Einheit zurückzunehmen, wie sich diess im Einzelnen leicht nachweisen liesse, wenn diess in der Absicht des Referenten läge.

Bei den einzelnen Abschnitten hat nun die Methode des Verf. den Gang genommen, dass der Geschichte einer jeden Periode zuerst in einer Einleitung das Allgemeine vorangeschickt wird, „welches darin besteht, dass der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchen jede Periode gehört, festgestellt und die Stelle bestimmt wird, welche sie als dieses bestimmte Moment des allgemeinen geschichtlichen Prozesses einnimmt, womit die Angabe der allgemeinsten, zur geschichtlichen Motivirung dienenden Data zu verbinden sei“ (S. 14). Darauf folgt dann jedesmal die Geschichte der Apologetik und auf diese endlich die Geschichte der einzelnen Dogmen in der oben erwähnten Reihenfolge. Warum die Geschichte der Apologetik von der allgemeinen Einleitung getrennt behandelt wird, leuchtet dem Ref. um so weniger ein, als der Verf. in der Einleitung z. B. vom Glauben und Wissen, vom Verhältniss der Gnosis zum Dogma, Theologie und Philosophie u. s. w. handelt, welches doch offenbar Materien sind, die kein grösseres Recht haben, bei Gelegenhet der allgemeinen Charakteristik einer jeden Periode behandelt zu werden, wie die übrigen apologetischen Grundbegriffe, Vernunft und Offenbarung, Schrift und Tration u. a. Die vom Verffasser angesprochene speculative Methode bietet eine weit sachgemässere, organische Disposition, dass nämlich auf die allgemeine Charakteristik einer bestimm-

ten Periode die Bezeichnung der **besonderen dogmatischen Physiognomie** durch Entwickelung des dogmatischen Mittelpunkts und Hauptdogmas gefolgt wäre, um welches sich dann die übrigen Dogmen, je nach ihrer grösseren oder geringeren Bedeutung und Wichtigkeit für die bestimmte Periode, zu gruppiren hätten." Die nähere Bezeichnung derjenigen Dogmen, die den dogmatischen Schwerpunkt einer jeden Periode bilden, kann hier nicht des Ref. Aufgabe sein; in dieser Rücksicht hat die Behandlung der Dogmengeschichte in **Rosenkranz'** Encyclopädie wesentliche Vorzüge vor der Baur'schen in vorliegendem Lehrbuche.

Im Einzelnen liesse sich mit dem Verfasser auch darüber rechten, ob gänzlich Unbedeutendes, was gar keinen Fortschritt der Entwickelung darstellt, und das ganze empirische Detail dogmatischer Einzelheiten in eine wissenschaftliche, von der speculativen Methode durchdrungene Bearbeitung der Dogmengeschichte aufzunehmen, und nicht vielmehr immer nur dasjenige hervorzuheben war, was wirklich als ein wesentliches Moment des sich fortbewegenden Dogma gelten darf. Referent möchte sich für das Letztere entscheiden und den Verf. darüber bereden, dass in seinem Lehrbuche in vielen Partien, die ungleichartiger ausgearbeitet und zum Theil auch wenig speculativ durchdrungen erscheinen, das **bloss gelehrte** Element noch das wahrhaft wissenschaftliche überwiegt. Ausserdem vermisst Referent in den allgemeinen Einleitungen zu einer jeden Periode die bestimmte Hervorhebung des in den dogmatischen Richtungen sich kund gebenden **inneren Fortschritts**, z. B. die Stadien der urchristlichen Entwickelung im apostolischen Christenthum, im gnostischen Christenthum und in der kirchlichen Wissenschaft; eben so die Hauptepochen in der Entwickelung des katholisch-mittelalterlichen Geistes (wo z. B. die neben der Scholastik und Mystik herlaufende reformistisch-antikirchliche Richtung ganz übergangen ist, während doch die Namen einzelner ihrer Repräsentanten bei der Geschichte der einzelnen Dogmen genannt werden;) und die Hauptepochen der dogmatischen Entwickelung des Protestantismus, wie dieselben z. B. Rosenkranz in seiner Encyclopädie hervorgehoben hat. Dass in der Entwickelung des urchristlichen Dogma die Darstellung des apostolischen Christenthums, als der ersten Entwickelungsform des christlichen Geistes, nicht übergangen werden durfte, ist bereits oben bemerkt worden. (Vgl. hierüber auch **Zeller**, im theol. Jahrb. 1842. S. 368 ff.)

Im letzten Abschnitte des Buches fällt es auf, dass, während der Verf. auf die theologische Bedeutung Schleiermachers in der allgemeinen Einleitung näher eingeht, solches nicht in gleicher Weise von Männern wie **Daub**, **Marheineke**, **Strauss**, **Feuerbach** geschehen ist, deren Einfluss auf die Entwickelung der speculativen Theologie der neueren Zeit doch gewiss nicht minder bedeutend ist, wie der Einfluss der Schleiermacher'schen Theologie. Bei Daub wird nur das Hauptwerk aus seiner Schelling'schen Periode, die Theologumena, und von Theologen und Religionsphilosophen der Hegel'schen Schule nur die Werke von Marheineke und

Strauss, als „den Gang der Entwickelung bezeichnende Werke über das System der Dogmen im Ganzen," citirt, ohne dass dieselben auch nur flüchtig charakterisirt wären. Mit keiner Sylbe ist dagegen Feuerbach in dem Buche erwähnt und nicht einmal bei der Geschichte der einzelnen Dogmen genannt, während es doch eine von allen Unbefangenen unbestrittene Thatsache ist, dass dessen „Wesen des Christenthums," bei aller Einseitigkeit des darin durchgeführten Grundgedankens, doch für die Entwickelung der speculativen Theologie der jüngsten Zeit von grösster Wichtigkeit ist, ein Werk, an welchem vor Allem die kritisch-speculative Methode der Dogmengeschichte ihre Kraft zu bewähren hatte. Dass der Verf. bei der neuesten Geschichte der einzelnen Dogmen, die durch die Hegel'sche Theologie denselben gegebene Fassung und zwar hier wiederum den Standpunkt von Strauss als die neueste und gereifteste Form des Bewusstseins gelten lässt, kann auf dem philosophisch-theologischen Standpunkt des Verf. nicht befremden. Es ist aber ausser Zweifel, dass das Resultat der bisherigen Entwickelung des Dogma nicht als der absolute Abschluss der Entwickelung, sondern eben nur als ein geschichtliches Resultat angesehen werden kann, über welches das weiter sich entwickelnde Selbstbewusstsein der nächsten Zeit wiederum hinausgehen wird; (bei unserem Verf. fehlen freilich alle positive Andeutungen über den Gang, den die speculative Weiterbildung des Dogma voraussichtlich nehmen wird;) der Verfasser hat diess auch formell nicht in Abrede gestellt. „Was gegen die speculative Theologie geltend gemacht werden könnte, wäre immer nur diess, dass es ihr noch nicht gelungen ist, sich zu einer Form auszubilden, in welcher sie in das allgemeine Bewusstsein der Zeit tiefer einzudringen und in weiterem Umfange desselben sich zu bemächtigen im Stande ist; aber auch dieses bedarf, so wenig als ihr geschichtliches Dasein selbst, einer Apologie, da es, so lange es eine Geschichte des Dogma gibt, nie eine Form desselben geben wird, in welcher nicht das Dogma in dem unendlichen Prozesse seiner geschichtlichen Entwickelung immer wieder über sich hinausgehen müsste, und in der Zukunft der Geschichte eine neue Reihe sich durch sich selbst bestimmender Entwickelungsmomente vor sich hätte" (S. 259). „Denn vergeblich ist es, was einmal in der inneren Werkstätte des denkenden Geistes von dem denkenden Bewusstsein sich abgelöst hat, durch welche Macht es auch geschehen mag, in Formen festhalten zu wollen, zu welchen der in ihnen sich selbst äusserlich gewordene Geist kein inneres Selbstvertrauen mehr haben kann; vergeblich, dem denkenden Geist den Gedanken nehmen zu wollen, der einmal ausgesprochen, zu einer Macht für ihn selbst geworden ist, und durch die Nothwendigkeit des Denkens zu einem Prinzip des Zeitbewusstseins sich erhebt, in welchem Alles, was in den äusseren Formen des zeitlichen Daseins Bestand haben soll, seinen letzten Haltpunkt haben muss." (S. 56 f.)

Mit diesen Worten, die von des Verfassers freiem wissenschaftlichen Standpunkte ein glänzendes Zeugniss ablegen, scheiden

wir, ohne — was wir hier nicht als unsere Aufgabe bezeichnet haben, — auf den materialen Inhalt der Arbeit im Einzelnen einzugehen, von dem gegenwärtigen Lehrbuche, welches ohne Zweifel das Seinige dazu beitragen wird, dem würdigen Manne den wohlverdienten Namen eines Heroen der Theologie zu sichern, mag auch immerhin der wissenschaftliche Begriff, die Idee der Dogmengeschichte in dem Buche nicht so weit erreicht sein, dass für einen Bearbeiter, der nach ihm kommt, kein Verdienst mehr übrig bliebe!

L. N.

---

## XLVII.

## Der historische Christus und das neue Christenthum.

Ein Gespräch. Herausgegeben von Dr. C. L. Michelet.

Darmstadt, C. W. Leske. 1847.

---

Die obige Schrift, die sich nach Inhalt und Form als Fortsetzung des vor einigen Jahren durch den Verfasser herausgegebenen „Gesprächs": Ueber die Persönlichkeit des Absoluten — kundgibt und auch in ihrem Eingange auf die letztere ausdrücklich Bezug nimmt, kann freilich keinen Anspruch darauf machen, durch neue und originelle Gedanken ihren Gegenstand beleuchtet oder ihm eine neue, interessante Seite abgewonnen, und dadurch die christologische Frage ihrer Lösung und Erledigung näher gebracht zu haben; vielmehr begegnen dem Leser hier im Wesentlichen dieselben Ideen wieder, welche bereits aus früheren Schriften des Verfassers als die religiösen und christologischen Grundgedanken seiner philosophischen Weltanschauung bekannt sind, und die hier zum Gegenstand lebhafter und ausführlicher Discussionen zwischen Freunden und Gegnern derselben gemacht werden. Der Schrift scheinen Verhandlungen und Debatten, welche in der philosophischen Gesellschaft zu Berlin über eine Abhandlung von Michelet über seine christologischen Ansichten gepflogen worden, zum Grunde zu liegen, und in der Physiognomie der in dem Gespräche vorkommenden Personen (Teleophanes, Demogeron, Noemon, Anchinoos, Skopas, Deinologos, Pauson, Krystalloon, Theologos, Hylibates, Archibulos, Oikodomos u. A.) lassen sich nicht undeutlich Mitglie-

der der genannten Gesellschaft Hegel'scher Freunde in Berlin erkennen. Das Hauptinteresse, welches diese Schrift für den Leser darbietet, ist daher die Einsicht in das innere Leben und Bestreben dieser Gesellschaft, in die Hoffnungen und Aussichten, die sich an ihre Wirksamkeit für die Zukunft der deutschen Philosophie knüpfen. „Hätte der philosophische Verein (bemerkt Anchinoos S. 65) dem Gedächtnisse des grossen Meisters, dessen Bestrebungen er im tiefsten Sinne aufzufassen und fortzuführen übernommen, die Schmach angethan sich aufzulösen, wie es einen Augenblick, vor seiner Reorganisation durch Zuziehung frischer Kräfte, den Anschein hatte, und sich gerade darum aufzulösen, weil die Verbundenen im persönlichen Verkehr ihre Persönlichkeit nicht der Sache zum Opfer zu bringen lernen mochten: so könnte es unserem Redner über die Christologie und allen übrigen Mitgliedern des Vereins zur Genugthuung gereichen, ihre Thätigkeit mit dieser umfangreichen Erörterung abgeschlossen zu haben, welche den Inbegriff ihrer Gesammtwirksamkeit in edelster Weise wiederholt und weiterführt." „Vielmehr (fährt Demogeron fort, S. 66) lebe ich der bestimmtesten Zuversicht, dass durch jene glückliche Wendung der Sache die Gesellschaft sich immer mehr des Einflusses bewusst werde, den sie, von ihrem wissenschaftlichen Standpunkte aus, auf den Geist der Nation durch gemeinsame Thätigkeit auszuüben vermöchte." Auch Referent hat diese Ueberzeugung, obgleich er doch diesen Einfluss der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, wenigstens nach der vorliegenden Schrift zu urtheilen, mehr einen negativen als positiven nennen möchte, da er seinerseits nicht umhin kann zu gestehen, dass ihm gerade Erörterungen und Discussionen, wie die vorliegenden, recht nachdrücklich dazu beizutragen scheinen, um die Einseitigkeit und Blösse des Hegel'schen Prinzips und Systems deutlich vor Augen zu stellen und die Nothwendigkeit eines tieferen philosophischen Prinzips anschaulich zu machen.

Da im ersten Gespräche die Idee der ewigen Persönlichkeit von Teleophanes — (unter diesem Namen trägt Herr Michelet seine Ansichten „im Zusammenhange" einer „langen Rede" der Gesellschaft vor (S. 5—58) — nur ihrem Begriffe nach entwickelt worden, als der Gedanke der Persönlichkeit des Absoluten in der ewigen Menschwerdnng, wobei der Prozess noch auf dem Standpunkt des Substantialitätsverhältnisses stehe, die Persönlichkeit des Absoluten noch nicht als sich wissendes wirkliches Subject erkannt sei; so müsse jetzt die Erscheinungsweise desselben als für sich mitten in der Endlichkeit zur absoluten Totalität ausgebildet dargestellt werden. Das Sein und das Wissen des Absoluten müssen jetzt absolut identisch gesetzt werden im Absoluten. Das Wissen des Absoluten selbst bleibe unter der Hülle seiner in der Zeit zerfallenden Formen in Ewigkeit dasselbe und habe die menschliche Seite des Wissens vom Absoluten, das Gewusstsein des Absoluten von den Einzelnen, als untergeordnetes, vorübergehendes Moment an ihr selber. Die in einem vorge-

schichtlichen Zustande an und für sich, ohne Selbstgefühl der menschlichen Individualitäten, wirkliche Persönlichkeit oder Menschwerdung des Absoluten werde im Sündenfalle zur Sehnsucht nach einer verlorenen ansichseienden Vollendung, die in einem transscendenten Subjecte als erreicht vorgestellt werde, bis endlich wieder, mit dem Allgemeinwerden des Bewusstseins der Sünde, auch das entgegengesetzte Bewusstsein der einheitlichen Idee unter den Menschen Wurzel schlage und vor ihre sinnliche Vorstellung trete, um sich ihrem Sein und Leben einzubilden. Was ist nun Christi Person? Des Absoluten eingeborener Sohn im Himmel — d. h., nach Michelet, im ewigen Begriffe — ist das Menschengeschlecht, als Eine allgemeine Person gefasst; der unendlich tiefe Blick, den Christus, in der Form ahnender Begeisterung, in der Natur der Dinge gethan, sei aber der, dass das Absolute nicht bloss die Substanz, sondern ebensosehr das Subject sei. Und dieses Subject, welches zum Absoluten erhoben wurde, war daher selbst ein empirisch gegebenes, d. h. eben einzelnes. Indem nun aber Christus der erste war, der das einzelne Subject als die höchste Blüthe des absoluten Wesens aussprach, konnte er diess nur auf sich beziehen. Er war der erste, der sich Eins mit dem Vater (d. h. also der Substanz, nach Michelet) wusste. Nicht durch das Sein unterschied sich Christus von den anderen Menschen, sondern lediglich durch das Wissen. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur (d. h. nach Michelet die Identität des Seins und des Wissens des Absoluten) nicht als abstracter Gedanke, sondern ebenso als empirische Thatsache vorgestellt, ist darum die Erscheinung Christi auf Erden, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Dass auch alle empirischen Subjecte, alle Menschen dasselbe thun (d. h. nach Michelet, sich als das Sein des Absoluten wissen), ist dann die weitere Ausbildung und Vollendung des Christenthums. Diese Herrschaft des Sohnes sei dann der Gegenstand der zweiten Trilogie des göttlichen Drama — der historische Christus und das neue Christenthum. Mit diesen allgemeinsten Umrissen seiner Christologie (S. 5 — 11) soll nun, was indessen nach des Referenten Urtheil keineswegs der Fall ist, der Titel des Buchs gerechtfertigt sein.

Im Weiteren versucht Michelet, in seiner bekannten Weise, sich selbst als den Mann des Centrums der Hegel'schen Schule darstellend, der die Vermittlung der Extreme vollziehe, das Verhältniss dieser seiner Christologie erstens zu der Ansicht des Meisters selbst, dann zu den positiven Philosophen der rechten Seite und eben so denen der linken in's Licht zu setzen, um dann, als das bleibende Resultat der heutigen christologischen Speculation, sein Glaubens- oder Denkbekenntniss, als das eines Philosophen des 19. Jahrhunderts, folgen zu lassen, worin er eben den Theil des Credo, der die Lehre vom Sohne betrifft, in seinem Sinne umdeutet, (S. 11 ff.) — ein Beginnen, über welches einer der Gegner des Teleophanes, Anchinoos, im Verlauf

der Debatte, (S. 69) die richtige Bemerkung macht, dass der Verf. dieses Denkbekenntnisses das Glaubensbekenntniss der Kirche ironisire, indem er den modernen Inhalt seines eigenen philosophischen Bewusstseins auf die alte christliche Formel übertrage, während sich die neue Erkenntniss an einer neuen Vorstellung nun einen neuen Leib zu geben habe. Dass nicht die Gattung das Vollkommene, Absolute ist, sondern die Person, diess erklärt auch Michelet für das Eigenthümliche des Christenthums, für den Schlüssel der Christologie (S. 37.). Dem Heidenthum sei die Menschwerdung eine ewige, weil sie von der Gattung ausgehe; im Christenthume eine empirische, weil sie an die Verklärung eines einzelnen Menschen anknüpfe; die Ineinanderbewegung dieser beiden Seiten sei das neue, im Anzug begriffene Christenthum, in welchem der historische Christus in jedem Gläubigen wieder aufstehe. (S. 39.) Auf diese Weise glaubt Michelet (S. 40 f.) die Religion des historischen Christus mit der Religion der ewigen Menschwerdung ausgesöhnt zu haben, wodurch es ihm auch gelungen sei, die Christologie über den Standpunkt der Schlussabhandlung zum Leben Jesu von Strauss hinauszuführen. Unsere Zeit — fährt Michelet S. 51 ff. weiter fort — habe die Aufgabe, den Himmel auf Erden wieder herzustellen und das Reich des Geistes in einer allgemeinen Kirche für alle Ewigkeit zu gründen; die Religion müsse ganz von der Philosophie durchdrungen sein, um als Weltreligion auftreten zu können, und für die Geschichte der Zukunft bleibe dann nur noch übrig, durch Ausbildung aller Lebensverhältnisse des Menschengeschlechts zum adäquaten Dasein der Vernunft, dem philosophischen Gedanken That zu verschaffen. Das neue Christenthum, als die anbrechende Vernunftreligion, ist der Versuch, das Mystische abzustreifen und den Vernunftgehalt in die Form einer allgemeinfasslichen Vorstellung umzugiessen. — „Wollen wir (so schliesst Michelet seinen Vortrag S. 57 f.) nicht auch unsere Gesellschaft jenem Associationsdrange zuschreiben? Umschliessen wir uns mit der schon von Spinoza geforderten Intellectualliebe Gottes, durch die allein wir den gemeinsamen Zweck fördern können.... Durch die Association der Schriftstellerei, welche einer der Zwecke unseres Zusammentritts war, wird der Einzelne durch Alle gehoben..... Noch hat aus dem Schoosse unserer Gesellschaft selbst heraus mit allgemeiner Zustimmung keine literarische Frucht unsere Verbindung beglücken wollen. Eine ganz neue Art Literatur würden wir dadurch gründen, nicht wie in den gewöhnlichen Zeitschriften aller Art, wo nur mehrere Schriftsteller ihre Abhandlungen zusammen herausgeben; sondern den Statuten unserer Gesellschaft gemäss, würden die Gedanken verschiedener Schriftsteller, durch sie selbst harmonisch abgewogen und eingefügt, sich vermittelst der Redaction und Herausgabe unserer Verhandlungen, zu einem künstlerischen Ganzen abrunden.“ — Gewiss (wer wollte diess läugnen?) eine schöne, herrliche Idee, die Herr Michelet hier ausspricht; aber — wenigstens nach den Discussionen, die hier (von S. 59 an bis zum Schluss)

über den Vortrag Michelets mitgetheilt werden, zu urtheilen — sind die Verhandlungen dieser philosophischen Gesellschaft, aus deren Mitte die gegenwärtige Schrift hervorgegangen, von dem angedeuteten Ziele noch sehr weit entfernt. Denn mit so grossem und ungetheiltem Interesse Referent auch deren Verlaufe gefolgt ist, so auffallend sind ihm doch die bedeutenden und z. Th. sogar prinzipiellen Differenzen, welche im Laufe der Debatte zum Vorschein gekommen und — sagen wir es geradezu heraus — ungelöst geblieben sind, obgleich Demogeron, der freilich gleich von vorn herein (S. 59) seine vollständige Zustimmung zu dem Inhalt des Michelet'schen Vortrags kund gegeben hatte, die Debatte mit der Bemerkung schliesst: „Ich denke, wir sind einig" (S. 247), eine Einigung, die durch die kurz vorher ausgesprochene, höchst unbestimmte Friedensformel: „Der Mensch muss den Werth des Absoluten haben" keineswegs hinlänglich begründet erscheint. Doch Referent will dem Resultate nicht vorauseilen, sondern durch ein kurzes Zurückgehen auf den Gang der Discussion und die im Verlaufe derselben gegen die Michelet'sche Christologie erhobenen Einwendungen die oben ausgesprochenen Zweifel motiviren.

Als erster Gegner des Teleophanes tritt (S. 66—79) Anchinoos auf, der zunächst einen Streit über den Unterschied des philosophischen Erkennens und der religiösen Vorstellung der Gemeinde eröffnet und hierauf, den Standpunkt des Teleophanes billigend, bemerkt, dass auf dem praktischen Boden der wahre Versammlungsplatz aller speculativen Parteien der neueren Zeit sei, die hier nur eine Tendenz, nur einen Willen, nur eine Bethätigung haben, die Heranbildung des Volkes und der Gemeinde zur freien Persönlichkeit des Geistes (S. 70). Hierauf erklärt Skopas (S. 79—95), die specifische Substanz des christlichen Glaubens sei Christus, und dessen Erscheinung und Menschwerdung in der Zeit die einzige Glaubensquelle des Christenthums; das Bleibende an demselben sei, sich in die allgemeine Religion des Menschengeistes aufzulösen, das Wandelbare dagegen die bestimmten Dogmen, als Vorstellungen des christlichen Bewusstseins. Dem Teleophanes macht er dann den Vorwurf, er spreche diese Vorstellungen, als z. B. die vom Sündenfall und von der Erlösung, als historische Thatsachen und empirische Begebenheiten aus, die sich nur einmal ereignet hätten, er nähere sich dem Neuschellingianismus, wogegen sich Teleophanes vertheidigt und, nach einer näheren Explication über den Sündenfall, seine Ansicht in den Worten zusammenfasst (S. 88 f.): „Wie das Individuum sich in seiner Selbstsucht als ein Einzelnes fühlt, so fasst es auch das Göttliche als ein ihm gegenüberstehendes Einzelne: d. h. es stellt sich den allgemeinen Geist als dem Menschen transscendent vor, da er durch die Sünde zu einem fremden Object geworden ist." [Also könnte der Sünder, der unsittliche, selbstsüchtige, lasterhafte Mensch z. B. kein Pantheist oder kein Anhänger und

Bekenner der immanenten Gottesanschauung sein, und jeder Mensch, welcher noch auf dem Standpunkte der transscendenten Gottesanschauung steht, müsste noch in der Sünde und Selbstsucht befangen sein, ohne sich bei diesem seinem religiösen Standpunkt zur Sittlichkeit erheben zu können?! Eine solche Consequenz, die doch nach obiger Behauptung gezogen werden müsste, wird doch Teleophanes selbst für eine Ungereimtheit erklären müssen.] „Der Prozess der Menschheit aber ist, diese Transscendenz wieder zu überwinden, das ferne Object wieder als unser eigenes Wesen zu fassen. Wie die Vorstellung der Transscendenz eine bestimmte That war, so hat ebenso eine zweite bestimmte That eintreten müssen, die auch eine psychologische That gewesen ist, im Geiste Eines Individuums, welches sagte: Ich bin selbst der allgemeine Geist, ich bin Gott. Dieses Individuum ist Christus .... Wie aber in Adam alle Menschen gefallen sind, so ist auch die in Christus noch vereinzelte That eine allgemeine der Menschheit geworden.“ In seiner weiteren Vertheidigung erklärt sich dann Teleophanes auch über den Stand der Unschuld als vorhistorischen Zustand näher in der Weise, wie es Herr Michelet bereits anderwärts gethan. Hiergegen tritt nun Deinologos (S. 95 ff.), auf und sucht ihn aus philosophischen Prinzipien zu widerlegen. Nachdem er die Weltanschauung des Teleophanes und deren geologische und kosmologische Stützen in Anspruch genommen und eine Apologie des Teleophanes hervorgerufen hat, treten sich die beiden Gegner um keinen Schritt näher, und Deinologos verlässt vorläufig die Debatte mit der Bemerkung, dass die meisten Entgegnungen des Teleophanes nur Behauptungen seien, mit welchen er überdiess die Thatsachen der nüchternsten Naturwissenschaft läugne. Pauson, der nunmehr das Wort nimmt (S. 122 ff.), macht zwei Einwürfe gegen Teleophanes geltend, einmal nämlich führe die Consequenz seiner Behauptung von der Ewigkeit des Menschen zu einer Vielheit voraussetzungsloser Individuen, zu einer polytheistischen Götterwelt; und der Geist als solcher, das Absolute, verliere in seiner Entwickelung sich selbst, seinen Charakter als Geist, weil seine Identität und Continuität. Gegen diese Vorwürfe vertheidigt hierauf (S. 127 ff.) Krystalloon den Teleophanes und dieser sich selbst.

Da tritt endlich der entschiedenste Gegner des Teleophanes, Theologos, in dessen Gewande sich nicht undeutlich Hr. Al. Schmidt zu erkennen gibt, (S. 133 ff.) gegen die Christologie des Teleophanes auf und explicirt (S. 137 — 157) seine Einwürfe, wobei er besonders diess (S. 141 ff.) hervorhebt, dass aus dem logischen Formenspiel der Unterscheidung von Sein und Sichwissen, auf welche Teleophanes das ganze Verhältniss des Absoluten zur geschichtlichen Entwickelung zurückführe, die speculative Christologie nicht begründet werden könne. Nachdem auch Krystalloon (S. 157 — 159) seine Einwendungen gegen die letzte Rede des Teleophanes ausgesprochen, entspinnt sich nun zunächst eine heftige Debatte zwischen Krystalloon und

Teleophanes, die letzterer damit einleitet, dass er eine kurze Recapitulation über das bisher Verhandelte vorausschickt (S. 159 ff.), um dann auf die ein Ganzes bildenden Angriffe der beiden letzten Gegner näher einzugehen. Bei der jetzt wieder von Neuem in der Gesellschaft zur Sprache kommenden Frage über das Verhältniss des Absoluten zum Endlichen und dessen Entwickelung kommen so harte Gegensätze zum Vorschein, dass sich die Kämpfer gestehen müssen, die Discussion sei zu einem Punkte gekommen, wo nicht mehr fortzukommen sei (S. 200), dass „beide Gegner auf ganz verschiedenen logischen Standpunkten zu stehen scheinen“ (S. 207), dass die Prinzipien selber in Frage ständen (S. 208), und selbst der Vorsitzer erklärt, „zwischen den Kämpfern scheine sich eine unendliche Kluft geöffnet zu haben“ und des Teleophanes Gegner scheine von des Meisters Prinzipien ganz abgewichen zu sein. Diess bringt die Freunde einigermaassen zur Besinnung über ihre Stelle. *Videamus igitur, ne respublica detrimentum capiat!* Krystalloon tritt ab und überlässt dem Theologos die weitere Verfechtung der Sache gegen Teleophanes. Beide brechen nun über die Christologie und deren metaphysische Vorfragen eine letzte Lanze; über die metaphysichen Vorfragen, ohne deren Erledigung doch niemals eine gründliche Verständigung möglich, lässt sie der Vorsitzer hinwegspringen und damit im Voraus auf eine Lösung der Frage prinzipiell verzichten.

Die Hauptausstellungen, die Theologos an dem christologischen Standpunkt des Theleophanes macht und damit die Grundmängel des Hegel'schen Prinzips überhaupt herausstellt, (S. 221 ff.) sind folgende. Die Geschichte oder die Entwickelung der Welt und Menschheit, als das werdende und sich entwickelnde Absolute aufgefasst, erscheine gegenüber dem seienden Absoluten nur als dessen dramatische Wiederholung, nur als eine besondere Art seiner Explication, nur dessen eigenes Geschick, nicht aber ein Anderes, vom Absoluten real Unterschiedenes, damit aber könne von Freiheit des Menschen keine Rede sein; das Absolute des Teleophanes zerfalle, statt ewig in sich vollendet zu sein, in der Sünde mit sich selbst und suche in der Erlösung und Versöhnung seine Identität wieder zu erreichen — ein Vorwurf, dessen Kern und Spitze Teleophanes in seiner darauffolgenden Antwort ganz bei Seite liegen lässt und dafür seinem Gegner bemerkt, wenn er sich auf das Gebiet des „Auch“ zurückziehe, so höre der Streit auf (S. 225). Daraufhin hält ihm Theologos die weitere Bemerkung entgegen, dass die geschichtliche Entwickelung, deren Höhepunkt Christus sei, bei Teleophanes ein Prozess in der Vorstellung des Absoluten, ein rein theoretischer Vorgang bleibe und damit der Inhalt des Christenthums zu einer bloss logischen Formel, zum Schema des Wissens und Gewusstseins werde. In Wahrheit aber müsse dieselbe als ein realer Fortschritt im praktischen Verhalten des Geistes gefasst werden; nur durch die That werde ein Fortschritt im religiösen Bewusst-

sein bewirkt, und einen solchen habe Christus zu Stande gebracht, während Teleophanes den Vorgang auf religiösem, menschlichem Gebiete zu einem metaphysischen Prozess im Absoluten mache. Letzterer protestirt gegen ein solches neues Primat der praktischen Vernunft, als auf welches die Ansicht des Theologos hinauslaufe; ohne aber den Gegner zu widerlegen, wiederholt er eben nur immer wieder seine Ansicht, aus deren magischem Kreis er nicht hinaus kommt. Bei Teleophanes werde die Persönlichkeit Christi mit Recht vergessen (bemerkt Theologos weiter), weil an seine Stelle die Idee gesetzt werde; „in Euere ganze Schule (heisst's S. 240) fällt der Unterschied zwischen einem historischen und idealen Christus gar nicht hinein."

Und damit wird es auch seine Richtigkeit haben, wenigstens in Bezug auf die Christologie Michelet's, der darin ganz auf dem Standpunkt der Tübinger kritischen Schule steht. — Was dann noch weiter kommt, worin Michelet den Punkt ihrer Einigung sieht, diess ist eben die bereits oben gerügte Unbestimmtheit einer Friedensformel, in welcher die Gegensätze beider Standpunkte abgestumpft, statt gelöst erscheinen. Wenn aber zuletzt Theologos sagt: „Christus ist das unvergängliche Individuum in allen Individuen" (S. 246), so ist damit der Begriff des historischen Christus ebenso wenig gegeben, wie in dem christologischen Begriffe Michelet's. Ueberhaupt könnte Referent nicht sagen, dass die christologische Frage in der vorliegenden Schrift ihrer Lösung um irgend etwas näher gebracht sei, wie denn überhaupt sich beim Lesen derselben der lebhafte Zweifel an der Möglichkeit aufdrängen muss, dass überhaupt auf diesem philosophischen Standpunkte, den Michelet einnimmt, eine Hinausführung der Christologie über die Schlussabhandlung des Strauss'schen Lebens Jesu zu erreichen stehe. Mit Sätzen und Formeln, wie die folgenden, die uns hier begegnen: „Das Allgemeine in Christus, der Geist, als die sich in der Menschheit vollziehende That [im Sinne Michelet's: des Bewusstseins, aber auch des Willens?!], ist das Höchste;" (S. 174) oder: „Christus als ideale Person, als ewige Persönlichkeit des Geistes in seiner realen Erscheinung" (S. 241); oder: „jeder Mensch muss absolute Geltung, den Werth des Absoluten haben," d. h. jeder „das Absolute selbst" sein (Seite 247), und „durch Aufhebung der schlechten Subjectivität macht sich der Mensch zum Absoluten," erst „dann ist Christus in ihm die Verwirklichung des Absoluten" (Demogeron), — mit solchen Sätzen ist der ideelle und zugleich wahrhaft historische Gehalt der Christologie keineswegs erschöpft und zu seinem adäquaten Ausdruck erhoben. Dass jeder Einzelne nunmehr (nämlich auf dem Standpunkt des „neuen Christenthums") sprechen könne: „Ich bin selbst der allgemeine Geist, ich bin Gott" (S. 89), diess ist's, worauf die Michelet'sche Christologie am Ende hinauskommt, und gerade diess erscheint dem Referenten als wahrhaft ungereimt. Die wirkliche „Aufhebung der schlechten Subjectivität" und die „reale Erscheinung der ewigen Persönlichkeit des Geistes" ist

damit um so weniger erreicht, als der Einzelne, sofern er als solcher doch, indem er eben nur entweder Mann oder Weib ist, bei aller höchst möglichen Steigerung und Ausbildung seines persönlichen Selbstbewusstseins immer nur eine Seite der in den realen Geschlechtsunterschied sich differenzirenden menschlichen Gattung darstellt, auch die reale Wirklichkeit des vollständigen Menschheitsbegriffs nicht für sich allein, sondern nur in und durch und mit seinem Anderen darzustellen vermag, nur indem er diese reale Differenz zu ihrer ebenso realen Identität im Elemente der Ehe und Familie und weiterhin der Gesellschaft und des Staats sich wieder aufheben lässt. Nur in dem realen Verhältniss des Menschen zum Menschen vollzieht sich also die christologische Idee; nur in der wirklichen menschlichen Gemeinschaft als solcher, nicht aber in dem Einzelnen als Gliede der Gemeinschaft, hat sie ihre wahrhafte und vollständige Realität erreicht, und bleibt dem sich in seiner fürsichseienden Einzelheit festhaltenden und der Gattung, der Gemeinschaft theoretisch gegenüberstellenden Individuum immer jenseitig und abstract, eine blosse Darstellung; der Christus bleibt so lange immer nur der romantische, nicht der gegenwärtige und wirkliche. Nur in der Einheit des Ich und des Du ist Christus wirklich gegenwärtig, als die Beide verbindende ideelle und zugleich reale, also wahrhaft concrete Einheit. Diese nothwendige Bedingung zur Realisirung der christologischen Idee, die Seite der Besonderung der Menschheitsidee, die Differenzirung der Gattung, wird auf dem philosophischen Standpunkte der Michelet'schen Christologie übersehen, bei welcher erst hinterher die Christusidee, nachdem sie sich schon in jedem Einzelnen für sich ein concretes Dasein gegeben hat, sich auch in die objective Sphäre der Gesellschaft und des Staats einbilden und zum Eigenthum und Besitz aller Einzelnen erweitern soll.

— r — S. . . .

---

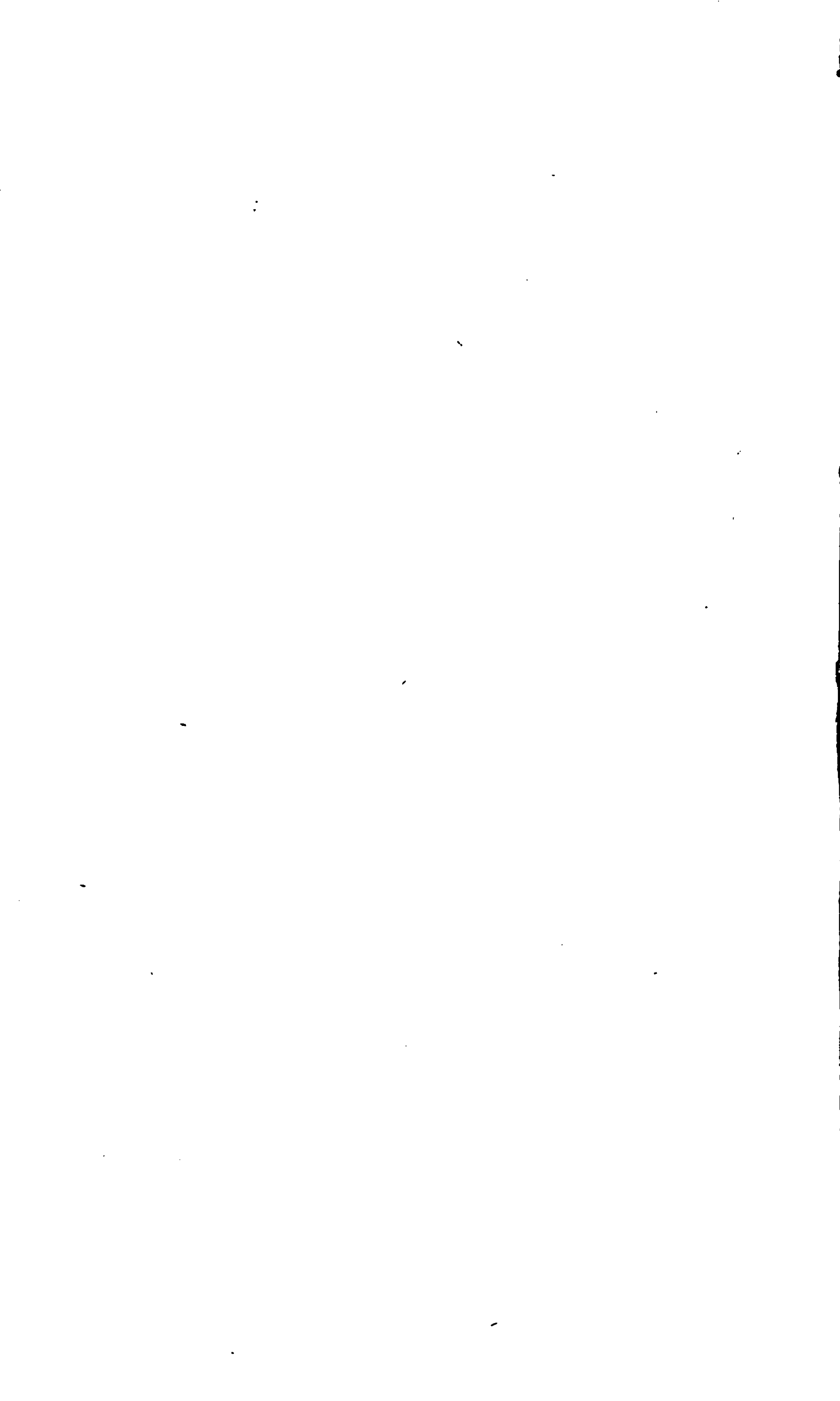
# XLVIII.

## Nachtrag zur Abhandlung von Gladisch:

### Empedokles und die alten Aegypter.

---

In der Abhandlung von Gladisch: „Empedokles und die alten Aegypter" ist S. 934, Zeile 1 bis 14 von oben, statt der Worte: „Daraus erklärt sich — — — war. Diese Urkunde" folgende Stelle einzuschalten:



# Jahrbücher

für

# speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

**Dr. Ludwig Noack.**

---

**ZWEITER JAHRGANG.**

***Sechstes Heft.***

---

**Darmstadt.**

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1847.

# Inhalts-Verzeichniss.

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie“* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Althaus, C., in Berlin
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
* Berner in Berlin
Bicking in Berlin
Bohne in Cassel
* Boumann in Berlin
Carriere in Giessen
* Cieszkowski, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim
Dalmer in Halle
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Deinhardt in Bromberg
Droysen in Kiel
Feuerlein in Herrenburg bei Stuttgart
* Förster in Berlin
Formstecher in Offenbach
Fortlage in Jena
Frauenstädt in Frankfurt a. M.
Friedländer in Heidelb.
* Gabler in Berlin
Genthe in Eisleben
George in Berlin
Geubel in Frankfurt a. M.
Gladisch in Posen
* Glaser in Berlin
* Grossheim in Berlin
Grün in Paris
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Haym in Halle
Heffter in Brandenburg
Helfferich in Berlin
Henop in Altona
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Hoffmann in Würzburg
Holberg in Berlin
* Hotho in Berlin
Ideler in Berlin
Jung in Königsberg
Kahle in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, E., in Minden
Kapp, Fr., in Hamm
Karsten, C. L., in Berlin
Köstlin in Tübingen
Kornbeck in Marbach
Lafaurie in Jena
Leonhardi, Frhr. v., in Heidelberg
* Lette in Berlin
Lindemann in München
Lintz in Berlin
* Märcker in Berlin
Märklin in Heilbronn
* Mätzner in Berlin
Marbach in Leipzig
Matthies in Greifswald
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
Mendelssohn, A., in Paris
* Michelet in Berlin
Möller in Nidda
Nagel in Bremen
Nauwerck in Berlin
Nees von Esenbeck in Breslau
Ohly in Darmstadt
Oppenheim in Heidelberg
Peipers in Mettman
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
* Puttkammer, von, in Berlin
Reichardt in Tübingen
Reiff in Tübingen
Reuschle in Stuttgart
Röse in Basel
Röstell in Marburg
Röth in Heidelberg
* Rötscher in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Ruge in Leipzig
Sachse in Stettin
Schärer in Basel
Schliephake in Wiesbaden
* Schmidt, Al., in Berlin
* Schmidt, Ed., in Berlin
Schmidt, Reinh., in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
* Schulze, A., in Berlin
* Schultz, C. A., in Berliu
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Sengler in Freiburg i. Br.
Stahr in Oldenburg
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
* Temler in Berlin
Ulrici in Halle
* Vatke in Berlin
* Viebahn, v., in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weber in Bremen
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttga
Wirth in Winnenden
Wittstein in Hannoverrt
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Bern
Zimmermann, Fr., in Büdingen
Zimmermann, G., in Worms
Zschiesche in Halberstadt.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und Al. Schmidt, an den Jahrbüchern vertreten lässt.

## Zur Nachricht für die Leser.

---

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie"* erscheinen im nächsten Jahre, als ihrem dritten Jahrgang, unter dem veränderten Titel:

**Jahrbücher für Wissenschaft und Leben,**

in Monatsheften von mindestens je sechs Bogen. Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis, wie bisher, auf 12 Gulden oder 7 Thlr. gesetzt ist. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben. Jede solide Buchhandlung inner- und ausserhalb Deutschlands übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

---

# XLIX.

## Jena's philosophischer Ruhm.

Von

C. Fortlage.*)

Unter den Universitäten des deutschen Landes, diesen Grundvesten deutschen Lebens und deutscher Gesittung, diesen unerschöpflichen Quellen von Lebensvertiefung und geistiger Ver-

*) Es herrscht am Weimarischen Hofe die löbliche Sitte, in welcher der alte gute Geist dieses Hofes, dem wir einen nicht geringen Theil unserer Literaturblüthe verdanken, auch noch gegenwärtig sich wiederspiegelt, dass im Winter alle vierzehn Tage theils Weimarische, theils Jenaische Gelehrte die ehrenvolle Aufforderung erhalten, im Bibliothekzimmer der Frau Grossherzogin Kaiserl. Hoheit, im Kreise der Grossherzogl. Familie, der Minister und übrigen eingeladenen Gäste, einen wissenschaftlichen Vortrag zu halten. Schreiber dieses, welchem im verflossenen Winter (1846 — 47) diese Ehre ebenfalls widerfähr, wusste dazu kein besseres Thema auszuwählen, als den auf so festen und ewigen Säulen gegründeten Ruhm der Landesuniversität der vier Sächsischen Herzogthümer. Der folgende Aufsatz, welcher dort, nur in einer abgekürzten Form, gelesen wurde, schien dem Verfasser auch für das Publikum einer philosophischen Zeitschrift aus zwei Gründen nicht unpassend zu sein. Erstlich weil er manche minder bekannte specielle Erinnerungen an die grosse Zeit der gloriosesten Wachsthumsperiode der deutschen Philosophie wieder auffrischt, an die sich jeder, dessen Herz für diese Philosophie schlägt, und der an die weltüberwindende Macht derselben überhaupt (nichts bloss an ein einzelnes fertiges System) glaubt, nicht oft genug erinnern kann. Zweitens wird es in unserer Zeit, wo die Feinde alles philosophischen Denkens sowohl in verkappter, als offener Form zu ganzen Schaaren aufstehen, immer dringlicher, den Streit der

jüngungskraft, hat die Universität Jena von den Zeiten ihrer Stiftung an einen höchst ehrenvollen und bedeutungsschweren Rang behauptet. Gegründet vom Kurfürsten Johann Friedrich dem Grossmüthigen, in den Zeitumständen harter Bedrängniss, als eine geistige Festung zur Erhaltung und Pflege des reinen und freien Evangeliums, ist sie in den drei Jahrhunderten ihres Bestandes dieser ihrer ursprünglichen Bestimmung stets in ausgezeichnetem Maasse treu geblieben. Sie ist ihr treu gewesen, nicht bloss mit der Treue und Beständigkeit eines leblosen unregsamen Felsen, welcher die ihm eingegrabenen Schriftzüge unauslöschlich bewahrt, sondern vielmehr mit der Treue eines lebendigen Baumes, welcher das Samenkorn, das ihn hervorbrachte, in Stamm, Aesten und Blättern weiter entwickelt, und zuletzt in vielfacher Erndte aus sich selbst aufs neue hervorbringt, mit der Treue des guten Haushalters im Evangelium, welcher das ihm anvertraute Pfund nicht bloss zu bewahren und zu hüten, sondern auch selbst mit ihm einen edlen Wucher zu treiben sucht. Zu keiner Zeit entwickelte sich diese freie Lebens- und Triebkraft der Universität Jena aber herrlicher, als in jenen glorreichen Decennien des ersten Aufblühens der Kantischen Philosophie in ihr, in jenen Decennien, wo diese Universität geweckt durch innere Antriebe, aber eben so sehr auch geschirmt und angefeuert durch die weitsichtige und wohlberechnende Weisheit ihrer hohen Schützer und Leiter, der vorzüglichste Heerd der wirksamen philosophischen Anregungen wurde, welche seitdem nicht allein auf den Zustand der Wissenschaften, sondern auch des menschlichen Geistes überhaupt bildend und erleuchtend, harmonisirend und vertiefend eingewirkt haben.

Dem deutschen Geiste fiel in den gewaltigen Ideenströmungen, welche ein göttlicher Hauch in den drei letzten Jahrhunderten über Europa führte, das Loos, später als die Länder des Westens, aber auch tiefer als sie zur eigenen geistigen Schöpfung im Felde

---

Systeme, so sehr man kann, zu vergessen, dagegen die unüberwindliche Grundtendenz der ganzen Bewegung, so sehr man kann, festzuhalten und fortzusetzen. Diese aber tritt nirgends reiner, nirgends jungfräulicher und unbefleckter vor den Geist, als in jenen unvergesslichen Auftritten einer Vermählungsfeier des deutschen Geistes mit der Kantischen Idee, welche auf Jenensischem Boden spielten.

Anmerkung des Verfassers.

des speculativen Wissens angeregt zu werden, zuerst und gleichsam vorläufig durch Leibnitz, sodann und vorzüglich durch Kant.

Die von Kant ausgegangene philosophische Bewegung steht nicht isolirt und abgeschnitten von früheren Eroberungen im Reiche des Geistes da, sondern schliesst sich vielmehr zunächst als ein Glied an diejenige grössere Kette des Wissenschaftlebens an, welche sich auf die Erweiterung der Kenntniss von dem Umfange der Welt bezieht. Vergleichen wir nämlich das gegenwärtige Bewusstsein des gebildeten Europa mit dem des Mittelalters und Alterthums, so fällt unter anderem das dabei in die Augen, dass sich dem gebildeten Europäer seit mehreren Jahrhunderten der Schauplatz der Welt so sehr erweitert und vergrössert hat. Die erste Erweiterung war die Entdeckung Amerika's. Das Gebäude unseres Wohnorts vergrösserte sich um ein neues Stockwerk, freilich mit dem Unterschied, dass dasselbe sich nicht über unseren Häuptern in die Höhe, sondern unter unseren Füssen in die Tiefe hinab baute. Dazu kamen die neuen Welten der Fernröhre. Der Himmel, welcher bis dahin wie ein neunfaches Krystallgewölbe über der Erde geschwebt hatte, dehnte sich in eine grössere Weite aus, und enthüllte das majestätische Schauspiel einer unabsehbaren Ferne, von Welten über Welten. Die Erde sank zurück zu einem Punkt im Unendlichen. Zur Aussicht in das unermesslich Grosse gesellte sich die in das unvermesslich Kleine. Die Mikroskope offenbarten, in den Räumen kleiner Tropfen eingeschlossen, Welten von lebensfrohen und feinorganisirten Wesen, zu fein, um für die Anschauung des unbewaffneten Auges ein Dasein zu besitzen, und noch hat die Welt der Mikroskope eben so wenig, als die der Teleskope ihre Grenze gefunden. Aehnlich bewirkte auch die von Kant ausgegangene Reform in der Philosophie eine Erweiterung des Weltganzen weit über die früher für unüberschreitbar gehaltenen Grenzen hinaus.

Kant führte nämlich den Beweis, dass unser Erkenntnissvermögen die Erkenntniss der Welt nicht von aussenher als ein Geschenk empfängt, sondern vielmehr von innen heraus nach gewissen Gesetzen selbst erzeugt, so dass, was wir ausser uns durch die Sinne wahrnehmen, wir eben nur dadurch wahrnehmen,

dass wir es in uns selbst als Anschauung hervorbringen. Indem hierdurch eingesehen wurde, dass dem Erkenntnissvermögen im Spiegel seines Bewusstseins nur das erscheinen kann, dessen Gestalt es aus eigenen Mitteln hervorzubringen im Stande ist, so stürzte das bisher fest geglaubte Dogma von der Einheit und Einzigkeit der Welt zusammen, und eine Unendlichkeit von möglichen Welten, je nach der Mannigfaltigkeit möglicher Erkenntnissvermögen, eröffnete sich dem staunenden Verstande. Das bekannte Universum, in welchem wir uns lebend erblicken, erschien plötzlich nicht mehr als das ganze All der Natur, sondern nur als ein beschränkter Ausschnitt aus dem wirklichen All. Denn nothwendig würden durch andere Anschauungsvermögen auch andere Welten erzeugt werden. Was früher Fontenelle in seiner berühmten Schrift von der Vielheit der Welten gelehrt hatte, dass ein jeder Stern des Himmels uns berechtige zur Annahme einer Welt lebender und anschauender Wesen an seiner Oberfläche, das dehnte sich durch Kant noch dahin aus, dass man auch den ganzen Raum mit allen darin seienden Sternen nur für ein einzelnes bewohnbares Haus des erscheinenden Daseins zu halten hat, dergleichen unendlich viele andere noch ausserdem möglich sein müssen. Diess war der grosse Eindruck, den die Kantische Vernunftkritik bei ihrem Eintritt in die Welt verbreitete. Wenn früher durch Copernikus Beweisführung der Erdboden, welcher bis dahin fest unter den Füssen zu liegen schien, ein beweglicher geworden war, so wurde nun noch dazu die bisher fest und starr geglaubte Natur aller Wesen unserer Erfahrung eine veränderliche und gleichsam fliessende, so dass, wenn man sich die Erkenntnissvermögen der Menschen verschiedenartig denkt, jedem die Welt als eine andere erscheinen müsste, ähnlich wie der Somnambüle sich in einen Kreis veränderter Anschauung versetzt sieht. Anstatt dass man bisher geglaubt hatte, das Anschauen der Welt sei nur in allen Stücken von der Beschaffenheit der anzuschauenden Welt abhängig, wurde es jetzt klar, dass eben so sehr die Gestalt der anzuschauenden Welt von der Beschaffenheit der Gesetze des Anschauens abhängig sein müsse. Und da die Gesetze der Natur hierdurch als Gesetze eines unter eine Vielheit von anschauenden Wesen vertheilten Anschauungsprozesses erschienen, so kamen, so viele verschiedene Anschauungsvermögen es geben dürfte,

eben so viele verschiedene Naturen oder erscheinende Welten in Aussicht.*)

Die Erweiterung des Blicks in die Welt wirkt immer auf den Geist, wie ein neu aufgehendes Licht, mit freudigem Erstaunen. Das geistige Auge empfindet darin eine wohlthätige Erweiterung des Kerkergitters, von welchem wir im Leben dieses Leibes umschlossen sind, und fühlt sich von der schweren Scholle hinweg in unendliche freie Fernen getragen. Von solchen Erweiterungen unseres Blicks ins Universum gilt besonders das Wort des Aristoteles, dass, was fürs Auge das Licht, dasselbe für den Geist die Wissenschaft sei. Denn wie mit der Ausweitung des leiblichen Blickes in eine unendliche Ferne durch das aufgehende Licht des Morgens auch zugleich die Brust sich zu froheren Empfindungen weitet, so bringt die erweiterte Aussicht in das unendliche Weltall das Bewusstsein auf einen erhöheten Standpunkt und zu einem erhobenen Selbstgefühl, zu einer wahrhaften Erleuchtung und Aufklärung des inneren Menschen. Daher denn auf den grossen metaphysischen Messkünstler des Universums, Kant, mit noch weit grösserem Rechte die Verse anwendbar sind, welche einst Voltaire dem Maupertuis zum Denkmal setzte:

L'univers mal connu, qu'il a su mésurer,
Devient un monument, où sa gloire se fonde.
Son sort est de fixer la figure du monde,
De lui plaire et de l'éclairer.

Aber diese neue Ansicht vom All der Dinge würde dennoch nicht für sich allein die schlagende Wirkung, die von ihr ausging,

*) Bemerkenswerth ist dabei noch, dass Kant diesen Gedanken, welcher als unmittelbares Ergebniss aus seiner Vernunftkritik hervorgeht, bereits schon in seiner allerersten veröffentlichten Schrift vom Jahre 1746 (Gedanken von der wahren Schätzung der lebenden Kräfte. Königsb. 1746. Kants kleine Schrift. Lintz 1795. S. 149) als 22 jähriger junger Mann mit der grössten Bestimmtheit und Entschiedenheit in Gestalt eines beiläufigen Paradoxons dreist und kühn angekündigt hatte in den Worten: „Es ist nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weltweisheit immer lehret, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr wie eine einzige Welt existiren. Es ist wirklich möglich, dass Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe; daher bleibt es unentschieden, ob sie auch existiren oder nicht."

hervorgebracht haben, wenn sich nicht eine durch das in ihr enthaltene, erhobene Selbstgefühl des sich über das sichtbare Universum erhaben empfindenden Geistes geweckte höchst glückliche Erläuterung unseres moralischen Bewusstseins damit verbunden hätte, welche in ein zwischen starrgläubiger und freigeisterischer Finsterniss getheiltes Zeitalter fiel, wie in die Nacht ein Strahl der Morgenröthe vom Tage einer grossen religiösen Zukunft, dessen wachsendes Licht von Jahrzehent zu Jahrzehent sich über unseren Häuptern mehrt mit jener Sicherheit und Langsamkeit, welche den geistigen Umwälzungen im Völkerleben eigen ist. Kant knüpfte nämlich an seine Widerlegung des Lehrsatzes von der Einheit der Welt die moralische Thatsache an, dass der Mensch das Leben in dieser einen unter den unendlich vielen möglichen Welten nicht unter allen Gütern am höchsten zu schätzen habe, sondern dass sein Antheil an der Welt dieser Anschauung unter eintretenden Umständen für etwas anderes, das als werthvoller erscheint, hintangesetzt werden müsse. Durch diese Reflexion tritt dem Dasein unserer erscheinenden Welt im moralischen Urtheil die Idee eines schlechthin werthvollen Daseins entgegen. Das letztere muss der Vernunft aber, in Vergleichung zu dem minder werthvollen nothwendig für ein wahrhafteres Dasein gelten. Hierdurch bewies Kant, dass der bekannte christliche Glaubenssatz von einem Doppelleben unserer Person in zwei Welten, in einer anschaulichen Sinnenwelt, und einem dem Glauben schon hier auf Erden sich öffnenden Himmelreiche nicht, wie man bis dahin nach rationeller Meinung geglaubt hatte, ein blosser bildlicher Ausdruck für den Unterschied einer höheren und einer niederen Lebensweise auf Erden, und eben so wenig, wie man bis dahin nach orthodoxer Meinung gelaubt hatte, ein über die Vernunft hinausgehendes oder ihr wohl gar Trotz bietendes Dogma sei, sondern in den Grundwahrheiten der Vernunft selbst bei allen Menschen nach dem Grade ihres schlichten moralischen Sinnes angetroffen werde, dass also die Verkündigung des Doppellebens in zwei Welten, womit das Christenthum das Menschengeschlecht beglückt hat, nicht bloss ein von aussen an dasselbe gebrachtes Geschenk, sondern eben so sehr eine aus dem Innern eines jeden Menschen selbst entwickelbare Vernunftwahrheit sei.

Die Verbindung zwischen der Kantischen Philosophie und der Jenaischen Universität kann als eine schon lange und früh eingeleitete betrachtet werden. Schon als Kant in Königsberg noch Magister legens war, im Jahre 1765, war davon die Rede, ihn in die erledigte Stelle des nach Frankfurt abgegangenen Darjes als Lehrer der Philosophie an die Universität Jena zu ziehen. Doch zerschlug sich der Plan, und der durch psychologische Schriften bekannte Hennigs rückte an den Platz, welchen Andere dem damals bereits durch scharfsinnige Aufsätze und Gelegenheitsschriften, zuletzt durch seine allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels bekannten und geschätzten Magister Kant zugedacht hatten. Aber obgleich diese erste Annäherung nicht gelang, welche die Kantische Vernunftkritik schon in ein Gewächs des Jenaischen Bodens umgewandelt haben würde, so war doch, als diese Frucht der dreissigjährigen Arbeit eines tief in sich zurückgezogenen und dunklen Lebens (Kant war in Königsberg fünfzehn Jahre lang Privatdocent) gezeitiget und zur Reife gekommen war, die Universität Jena sogleich wieder in Bereitschaft, dieselbe mit dankbarer Hand zu brechen, und durchdrungen von ihrer Vortrefflichkeit, sie auf dem Markte des literarischen Verkehrs der Aufmerksamkeit des Publikums zu empfehlen. Dieses Verdienst erwarb sich der Professor der Eloquenz Christian Gottfried Schütz, der Gründer der Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung. Denn während die Vernunftkritik vier Jahre lang von den gelehrten Kritikern als ein abstruses und unbequemes Werk entweder bei Seite geschoben oder mit hochmüthiger Zurechtweisung abgefertigt worden war, übernahm Schütz selbst, welcher den philosophischen Studien keineswegs ferne stand, eine kurze, aber vollständige Analyse des Kantischen Hauptwerks, welche Kant selbst in einem Briefe an Schütz *) „eine richtige Darstellung desselben, versehen mit einer für ihn selbst belehrend gewesenen, trefflichen Tafel der Elemente unserer Begriffe“ nannte, nebst einem wohlgetroffenen Bildniss des grossen Königsberger Philosophen dem ersten Jahrgange seiner Literaturzeitung einzuverleiben, und diese Zeitung von da an zu einem Organ der neuen Lehre auszubilden, welches als ein solches der

*) Datirt Königsberg, 13. Sept. 1785. S. Schütz Leben und Briefwechsel, herausgegeben von dessen Sohn.

Wissenschaft einen nicht genug zu schätzenden Nutzen gestiftet hat. Zugleich suchte Schütz der neuen Lehre durch die Abfassung einer Reihe auf sie bezüglicher lateinischer Programme eine weitere Verbreitung zu geben, und im Verein mit dem ebenfalls für die Kantische Philosophie entflammten Professor des Rechts, Hufeland, jüngere Kräfte für die Kultur derselben aufzumuntern, und alle Geister von Tüchtigkeit und frischem Leben für die Literaturzeitung, als das Organ des höher erwachten wissenschaftlichen Strebens, zu Mitarbeitern anzuwerben. Hiermit war glücklich der erste Boden gewonnen, und ein Rednerstuhl gebaut, auf welchem der neue Geist frei schalten und walten konnte. Freilich, wäre nichts weiteres geschehen, als diess, so konnte die neue Lehre immerhin noch das Aussehen behalten von einem durch den wohlverdienten Beifall guter Freunde in die Welt eingeführten wissenschaftlichen Werk, an welchem man als an einem endlich glücklich zu Stande gekommenen Erzeugniss mühsamer Arbeit mit kaltem Beifall vorüber geht. Aber es lag in der Natur der Sache, dass, sobald dem Feuer, welches in den Tiefen dieser Arbeit schlummerte, nur erst ein fester Heerd gegründet war, dasselbe auch nicht lange zögerte, sich mit unwiderstehlicher Gewalt auf diesem Heerde niederzulassen.

Der erste, welcher die Kantische Philosophie zu Jena in den Kathedervortrag einführte, war ein dazumal junger Docent aus Heilsberg im Weimarischen, welcher, indem er mit 22 Jahren das Katheder bestieg, zugleich den Versuch machte, die Kantische Philosophie zu lehren, einen Versuch, welcher zwar noch nicht glänzend, aber doch so ausfiel, dass er im Jahre 1786 sich bewogen finden konnte, ein Compendium der Kantischen Kritik als einen Grundriss zu seinen Vorlesungen über dieselbe in den Druck zu geben. Dieser Mann war Karl Christian Erhard Schmidt, bekannt besonders durch seine späteren psychologischen Bestrebungen, ein Denker von klarer Deutlichkeit und strenger Hingebung an seinen Meister, ein Mann voll Streben, der das Bessere wollte. Er wirkte in demselben Geiste, wie er angefangen, nach einem kurzen Zwischenaufenthalt in Giessen, an der Universität Jena später fort, als Lehrer der Philosophie und Theologie, und zugleich als Leiter eines Erziehungsinstituts, trat aber als Philosoph später gegen glänzendere Erscheinungen in den Schatten,

denen er lieber in einseitiger Hartnäckigkeit sich blind entgegensetzen, als sich zu ihren neueren und kühnern Bahnen selbst ein Verhältniss suchen mochte. Denn der Einzelne hält mit einem noch so wohlgemeintem Streben für das Festhalten des Guten den siegreich dahin schreitenden Triumphzug des Besseren nicht auf. Ein Edler zwar war Schmidt in die Schranken getreten, aber Edlere folgten ihm nach und brachen mit ihm ihre Lanzen.

Aus Wien kam damals ein junger Barnabitermönch nach Weimar, welchen die Sehnsucht nach freierer Thätigkeit und philosophischer Aufklärung aus seinen beengten Verhältnissen ins Ausland getrieben hatte, nachdem er bereits alle die inneren Kämpfe in seinem Gemüthe durchgefochten, zu denen das durch den Kaiser Joseph glorreichen Andenkens in seinen Staaten entzündete Licht der Aufklärung edlere Seelen anstacheln musste. Die Erziehung des Knaben war im jesuitischen Probehause von St. Anna zu Wien auf eine zu sclavischer Unterwürfigkeit gewöhnende Weise geschehen. Die Befehle des Vorgesetzten wurden nicht anders als knieend empfangen. Täglich wurde zu einer gemeinschaftlichen Geisselung des Rückens geschritten. Der jugendliche Ehrgeiz hatte darin bestanden, dieselbe noch durch freiwillige Geisselungen zu vermehren, der jugendliche Uebermuth, einander beim Billiardspiel Ave Maria's abzugewinnen. Da erschütterte die Aufhebung des Jesuitenordens die jugendliche Seele, indem sie zwei geistliche Gewalten, deren jeder sie unbedingten Glauben zollte, ihren Orden und den Papst, mit einander im Kampfe sehen musste. Und nachdem der junge Mönch darauf in den Hörsälen seines Barnabiterklosters, in denen er einige Jahre lang die Philosophie vortrug, vergebens den Frieden seiner Seele gesucht hatte, trieb ihn das überhand nehmende Unbehagen an seinem Mönchsstande nordwärts zum Sitze der liebenswürdigen Aufklärung und des zartsinnigen Griechenthums, nach Weimar und zu Wieland. Dieser junge Mönch hiess Karl Leonhard Reinhold. Es war gerade um die Zeit des ersten Emporblühens des Weimarischen später zu so grosser Höhe hinangestiegenen literarischen Lebens, nämlich im Jahre 1783. Wieland stand in der höchsten Blüthe seiner Thätigkeit. Göthe hatte sich bereits in seine Stellung am Hofe hineingearbeitet und sann auf eine zweite erhöhtere Periode seines Wirkens. Herder hatte ebenfalls seine Wirksamkeit als geistlicher Redner in Weimar begonnen. Schiller en-

digte in diesem Jahre in poetischer Musse zu Bauerbach bei Meiningen auf dem Gute der Geheimräthin von Wolzogen sein Trauerspiel Kabale und Liebe. So standen die Aspecten der deutschen Literatur, als Karl Leonhard Reinhold das Kantische Werk bei Wieland unter den zur Recension im deutschen Merkur eingesandten Büchern fand, und in ihm das System vollendeter Weisheit erkannte, nach welchem er bisher immer vergeblich geschmachtet hatte. Die Folge davon waren seine im deutschen Merkur (vom Jahre 1786 — 87) erschienenen Briefe über die Kantische Philosophie.

Reinhold eröffnete zu Michaelis 1787 seine Vorlesungen in Jena als Professor der Philosophie mit einer Rede über den Einfluss des Geschmacks auf die Cultur der Wissenschaften und der Sitten, und begann in demselben Winter einen speculativen Cursus über Kantische Philosophie zugleich mit einem ästhetischen über Wielands Oberon, und erwarb sich einen solchen Zufluss von Zuhörern, welche vom Reiz der neuen Lehre sich angelockt fanden, dass er bis zu seinem Abgang nach Kiel, welcher 1794 erfolgte, zur Frequenz der Universität, welche dazumal bis an 900 stieg, wesentlich beitrug. Im letzten Semester hatte er in den drei Collegien, welche er las, zusammengenommen 600 Schüler. Es ist herzerhebend, die noch vorhandene Adresse an Reinhold zu lesen, worin am 23. Juli 1793 eine Deputation von zehn Studirenden im Namen ihrer sämmtlichen Landsleute, von der Schweiz bis Lief- und Kurland, und von den Rheinlanden bis Ungarn und Siebenbürgen, ihn um einen Wink bittet, auf welche Art sie sich bei den durchlauchtigsten Erhaltern der Universität zu verwenden hätten, um ihn von einem Schritte abzuhalten, der für sie einen unersetzlichen Verlust nach sich ziehen würde, indem vielen unter ihnen der Aufenthalt in Jena ganz allein seinetwegen schätzbar sei, allen aber durch ihn schätzbarer gemacht werde, dadurch, dass er sie zu einer Wissenschaft führe, welche ihnen über die wichtigsten Angelegenheiten und Hoffnungen des Lebens Licht und Zuversicht verschaffe.

Reinhold fasste die Kantische Philosophie auf im Sinne einer neuen religiösen Verkündigung. Er fand darin das, wonach seine ganze Jugend gleichsam gelechzt hatte, das festgegründede Gesetzbuch der Vernunftreligion, auf dessen Grundlage sich die Vernunft dreist aller Fessel eines Buchstabenzwangs im Glauben entschlagen

dürfe, ohne die Gefahr des Unglaubens oder der Frivolität irgend befürchten zu müssen. Die Meinung, welche der Geistesverdüsterung aller Zeiten immer die willkommenste war, dass die sich vom Buchstaben des Dogma's lossagende Vernunft damit dem Unglauben unrettbar entgegengehe, hatte Kant für alle Zeiten widerlegt, und dem Denken seinen Antheil an der Gotterkenntniss gerettet und begründet. Reinhold's Wirksamkeit wurde dadurch eine so gewaltige, dass er früher, als die meisten ausser ihm, in einer Sache, welche der Form nach, worin sie sich gab, verneinend, zerstörend und zweifelmüthig aussah, das positivste und starkgläubigste Religionserzeugniss des Jahrhunderts erkannte und mit festem Arme emporhielt, zur Schaam und Schande der sogenannten starken Geister, zum Schrecken der im Finstern schleichenden Heuchelei. Denn den zweifelmüthigen Freigeistern wurde ihre blöde Seichtigkeit nachgewiesen, womit sie im Zweifeln auf halbem Wege stehen blieben, den Geistesverdüsterern aber ihre Freude des Hangens an vermeintlich widervernünftigen Glaubenssätzen dadurch verleidet, dass sich die Grundlage dieser wunderbaren Sätze als eine durchaus vernünftige auswiess.

Die Art, wie Reinhold die Kantische Idee auffasste und in ihrer unmittelbaren Gestalt wiedergab, bildete zwar nicht die Höhe, wohl aber die breite und sichere Unterlage der ganzen folgenden Bewegung. Reinhold war der Gründer der Richtung, welche man die Kantische Schule im freieren Sinn nennen darf. Von ihr gingen alle ferneren Bewegungen aus, und zu ihr strebt auch wieder seit lange ein nicht unbedeutender Theil derselben (Herbart, Fries u. s. w.) zurück, in dem richtigen Gefühl, dass einer überhand nehmenden Entfremdung der verschieden gerichteten Zweige, worin unsere philosophische Wissenschaft allen allgemeinen und Achtung gebietenden Zusammenhalt zu verlieren bedroht war und noch ist, nicht besser entgegengewirkt werden könne, als durch eine desto geflissentlichere Umklammerung ihres Urstammes. Freilich kann dieses Festklammern am Urstamm ein zweifaches sein, je nachdem man den Stamm für einen fortwachsenden hält, oder ihn für einen völlig ausgewachsenen ansieht, wo er dann ausser lebendigem Zusammenhang mit der Zukunft geräth und zu Holz wird. So lange Reinhold in der

Kantischen Schule das Steuerruder führte, war das Letztere nicht zu befürchten. Vielmehr wurden schon die Rüstungen zu den nun folgenden fruchtbaren und selbstständigen Entwickelungen in seiner „Elementarphilosophie“ gemacht. Reinhold wollte weiter um jeden Preis, und verschmähte es, seinen Lorbeer zum Ruhekissen zu machen, und wo er sich übertroffen sah, gestand er's offen ein. Die von Kant mit mächtiger Faust aufgerissene Pforte zu einer neuen Welt für die neue Welt selbst zu halten, diese leider von Kant selbst gegen das Ende seines Lebens aus Eitelkeit begünstigte Armseligkeit überliess er Anderen. Zur Ehre Kant's aber sollte man nie die denkwürdigen und männlichen Worte vergessen, welche er, da er noch bei ungebrochenen Lebenskräften war, niederschrieb: *) „Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemanden eine blosse Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bethätigung, Ergänzung und Erweiterung, dabei zutragen: wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, dass nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniss für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein.“

Dem liebenswürdigen Wiener Mönch schloss sich als Verkündiger der neuen Lehre bald, wie zur Ergänzung und zum interessanten Widerspiel, ein nur um vier Jahre jüngerer protestantischer Candidat aus der Lausitz an, einer jener trockenen Feuergeister, in denen die ruhig bildende Kraft von der Gluthhitze der anregenden und immer neue Gebiete für den eroberungslustigen Gedanken öffnenden Thätigkeit übersprüht wird, einem jener Geister, welche wie Meteore vorüberschiessen, wie Eroberer zu fernen Ländern eilen, und wie Alexander von Macedonien, während man sie noch am Granicus wähnt, schon in Persepolis, während man sie in Persepolis sucht, schon an den Ufern des Indus angelangt sind. Dieser Feuergeist war Johann Gottlieb Fichte. Hatte der an's Licht eines höheren Tages emporgetretene Barnabitermönch in der Religion der praktischen Vernunft nur eine Reinigung und Aufklärung

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. 1783. S. 220.

des ächten Christenglaubens gesehen, so ergriff der verwegnere und keckere Protestant die Wissenschaft der praktischen Vernunft als Werkzeug, den Christenglauben nicht allein zu reinigen, sondern auch zu stärken, zu beleben, zu schärfen, zu erweitern, zu vertiefen, ja dem Himmelreich Gewalt anzuthun, und dasselbe gleichsam auf die Erde herabzuziehen.

Fichte's Leben war durch und durch so abenteuernd bewegt, als bei Reinhold nur die Jugendzeit gewesen war. Nachdem er von seiner Heimath früh nach Schulpforte, später nach Zürch und nach Königsberg umhergetrieben worden war, nach Zürch, wo Pestalozzi sein Freund wurde, nach Königsberg, wo er mit seinem Lehrer Kant näherem Umgang pflog, umleuchtete ihn sein philosophischer Ruhm schnell und plötzlich wie ein Blitz, da es sich zeigte, dass die Kritik der Offenbarung, welche von Jedermann für Kant's anonyme Arbeit gehalten worden war, Fichten zum Verfasser habe. Dieser glückliche Umstand trug gewiss viel dazu bei, dass ihm an der Stelle des abgehenden Reinhold die Professur der Philosophie in Jena übertragen wurde, welche er jedoch nach sechs Jahren plötzlich, wie sie gewonnen war, auch wieder auf's Spiel setzte und im verwegenen Spiel verlor, vielleicht schon von einer dunkelen Ahnung getrieben, für den Rest seines Lebens in einem anderen Staate, an einem grösseren Volksschauplatze zu einer zukünftigen Zeit deutscher Volksbedrängniss noch nöthiger zu sein, wie er es durch seine im Jahr 1808 zu Berlin unter den Augen des triumphirenden Feindes gehaltenen Reden an die deutsche Nation wirklich gewesen ist.

Fichte wirkte an der Universität Jena besonders erfolgreich durch seine Vorträge über die Bestimmung des Gelehrten, welche man, nach den davon gedruckten Proben zu urtheilen, mit einem von ihm selbst einmal gebrauchten Ausdruck wohl wissenschaftliche Erbauungsstunden nennen kann. Fichte weckte hier die edelsten Flammen moralischer Begeisterung, und setzte dadurch in höherem Tone die Art und Weise fort, in welcher früher in Leipzig Gellert unter dem Titel moralischer Vorlesungen so viel Erweckung und Anregung gestiftet, als sich Beifall und Dank erworben hatte. Die Fichte'schen moralischen Erbauungsstunden sind eben so sehr, als die Gellertschen, charakteristische Denkmäler der scharfen inneren Triebkraft des aufs Gewissen seiner freien Ueberzeugung gewie-

senen Protestantismus in Deutschland, wie sie ein anderes Land nicht leicht sehen möchte, und ein Publikum, vor welchem solche Vorlesungen mit Dank und Beifall gehalten werden konnten, hat dadurch eben so sehr sich selbst, als seinen Lehrern, ein unvergessliches Ehrendenkmal gesetzt.*)

Er war ein Mann von moralischer Schlagkraft, wie es wenige gegeben. Bei ihm wurde gleichsam alles Dasein zur Moral; die Welt lösete sich ihm auf in ein versinnlichtes Materiale unserer Pflicht; dieses war ihm der letzte Grund aller Erscheinung, und der Zweck der Philosophie, diesen Grund aus den Hüllen der Erscheinung als aus eben so vielen Nebelschleiern, womit er unseren eigenen Augen umhüllt und verwickelt ist, zu enthüllen, auszuscheiden und in den Gemüthern zu befestigen. Denn diese Sinnenwelt, wohinein wir geboren werden und aus welcher wir wieder hinaussterben, ist keinesweges eine Welt der Wahrheit, sondern eine Schatten- und Nebelwelt, und die Philosophie ist das Vermögen, durch Denken oder freies Schematisiren ihren unfreien Schematismus abzustreifen und uns dadurch in der wahren und wirklichen, d. h. der moralischen Weltordnung, mit einem Wort im göttlichen Leben als ein Glied und Werkzeug zu erblicken. Eine solche energische Auffassung und Durchführung des Kantischen Grundgedankens musste in den Gemüthern magisch zünden, wie ein Blitz der Wahrheit, und den Eindruck hervorbringen, als fange erst jetzt die wahre Tiefe der von Kant erschlossenen Wahrheit sich zu enthüllen an. Fichte machte in der That mit der Lehre von den zwei Welten erst rechten Ernst, indem er den Standpunkt des Menschen aus der Sinnenwelt heraus ganz uud gar in die moralische Welt hineinrückte, und die Welt der Erscheinung ganz und gar in die Welt der Wahrheit aufzulösen trachtete. Fichte war dabei von dem ganzen Selbstgefühle durchdrungen, das zu sein, was er wirklich war, nämlich der Höhe- und Culminationspunkt dieser ganzen geistigen Bewegung. Wie wenig ihm dieses starke und stolze Selbstgefühl indessen zu einer persönlichen Ueberhebung über seine mitstrebenden Genossen ausartete, bezeugen am besten seine eigenen

*) Hier folgt die Anführung der Schlussworte aus der vierten Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten, die aus Mangel an Raum weggelassen werden mussten.

Anmerkung der Redaction.

Worte in dem Einladungsprogramm zu seinen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre:*) „Der Verf. weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überlässt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkt aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriss. Er ist eben so innig überzeugt, dass nach dem genialischen Geiste Kant's der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's, und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphilosophie des letzteren, bei den weiteren Fortschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, nothwendig machen muss, dennoch immer behaupten wird."

Fichte war eben so sehr, wie Reinhold, von der Ueberzeugung durchdrungen, dass der Standpunkt, auf welchem die erhabene Moral der Evangelien steht, mit ihrer Lehre von der Kreuzigung des Fleisches, von der Wiedergeburt aus dem Geist, vom neuen Wandel im Himmel, vom neuen Menschen in uns, von der Abkehrung vom Sichtbaren und Hinwendung zum Unsichtbaren, nichts anderes sei, als eben die lebendige und anschauliche Sprache des in die Welt mit der Macht einer thatenentflammten Begeisterung eingetretenen Emporrückens des Lebens der Menschheit aus der Welt der Erscheinung in die Welt der Wahrheit. Fichte durfte daher, als der entscheidende Zeitpunkt für das Schicksal der neuen Lehre heran kam, wo eine über ihre wahre Tendenz desorientirte Partei ihn des Atheismus und der Irreligiosität beschuldigte, und in Folge dessen die Confiscation seiner Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (nebst Forberg's Entwickelung des Begriffs der Religion) bewirkte, sich eben so sehr mit gutem Gewissen und dem besten Rechte vielmehr als einen Vertheidiger und Enthusiasten evangelischer Wahrheit fühlen und in diesem Sinne handeln. Seine 1799 an's Licht gegebene Appellation an das Publikum über die (durch ein churfürstlich säch-

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Wismar 1794. Vorrede S. VI.

sisches Confiscationsrescript) ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen ist in dem Tone eines Mannes geschrieben, der nach der Erringung einer Märtyrerkrone gleichsam brennt, und im nächsten Jahre noch weit lieber einen Scheiterhaufen zur Ehre Jesu Christi, als das Katheder zur Ehre Kant's bestiegen haben würde. Indessen wurde ihm durch die Milde und Humanität seiner Vorgesetzten der Triumph über seine Feinde nicht so leicht gemacht. Er musste den Schmerz erleben, in ein Jahrhundert zu fallen, welches die Märtyrerkronen durch die Klugheit und Umsicht, womit es sie aufsetzt, ihres besten Glanzes beraubt. Denn die Entlassung aus dem Amte, welche allerdings, aber einzig und allein durch einen übereilten Schritt Fichte's provocirt, erfolgte, konnte durch die Art, wie sie sich zutrug, nicht im Lichte einer gehässigen Verfolgung erscheinen, sondern geschriebenes Recht trat hier mit ungeschriebenem, menschliches Recht mit göttlichem in einen Conflict, wie er in so wichtigen Wendepunkten des weltgeschichtlichen Lebens unvermeidlich ist, und selig sind die zu preisen, welche in so grossen Momenten die Vorsehung als ihre Werkzeuge erkieset, sei nun der Ausgang, wie er wolle.

Das deutsche Volk war von der Vorsehung nicht zu dem grausamen Schicksale bestimmt, die gottbegeisterten Träger der Idee mit schnellen Märtyrerkronen zu zieren, und dadurch die in ihm aufgegangene Philosophie zur Privatsache einzelner unterdrückter Secten herabzusetzen, sondern es fiel ihm das schönere Loos, auf den gewaltig mitwirkenden Anreiz seiner Philosophen die Erlösung aus den Fesseln einer engherzigen Zersplitterung und Verdumpfung thatsächlich an sich selbst zu beginnen, und sich zu diesem Ende auf den Gefilden Leipzigs die Bluttaufe zu geben, mit welcher Völker die Ideen, welche die Vorsehung in ihr Herz gibt, zu besiegeln pflegen. Nie darf in Zukunft das stolze und grosse Deutschland vergessen, dass ohne eine vorhergegangene geistige Emporraffung der gebildeten Kreise durch seine Philosophen und philosophischen Dichter aus den Banden der Muthlosigkeit und der gemeinen Prosa der materiellen Interessen der Aufruf des preussischen Königs an sein Volk schwerlich den thatkräftigen Erfolg in der Nähe und den Wiederklang in der Ferne würde gefunden haben, von welchem die Erhaltung unserer Sprache und Sitte abhing. Und nie wird das dankbare Deutschland vergessen, dass es die Hör-

säle der jenaischen Universität waren, aus denen ein Hauptstrom dieses befreiungskräftigen Feuers seinen Ausgang nahm. Deutschlands Seele wandte sich nicht, wie einst die des athenischen Volks, ab von der Philosophie und von seinem Sokrates, Deutschlands Grossherzigkeit fürchtete nicht, wie einst Athens egoistischer und verblendeter Kleinmuth that, von der Philosophie Umsturz der Sittlichkeit und Religion, vielmehr ahnete es zu seinem Glücke eine Erhöhung und Verstärkung beider in dem neuen und guten Geist, welcher von dem tiefsinnigen Kant ausging, den es mit Stolz den seinigen nannte, und welcher durch Fichte's Reden an die deutsche Nation als ein Feuer wirkte, in welchem die unüberwindlichen Waffen der Eintracht und des Volksgefühls geschmiedet wurden, die das Vaterland von seiner Schmach reinigten.

Und um die Philosophie noch enger an das deutsche Volksbewusstsein anzuknüpfen, hatte der Geist der Weltgeschichte im Herzen unseres nationalsten Dichters, Friedrichs von Schiller, ihr einen Altar entzündet, welcher beständig von den reinsten und geistigsten Gefühlen brannte. Schiller ergriff die erhabene Lehre von den zwei Welten mit dem ganzen Enthusiasmus seiner reichen und musikalischen Seele. Die schiller'sche Muse hat wie eine unsichtbare, aber einflussreiche Gottheit unter der ganzen folgenden Entwickelung der deutschen Philosophie leitend und maassgebend gestanden, und der hitzigen Schroffheit, womit der frühere Kantianismus häufig in's Leben trat, den Schleier der Grazie umgeworfen. Schiller hat in den Worten des Glaubens, der Resignation und vielen anderen unter seinen lyrischen Gedichten einen Kreis von Tonarten durchgespielt, welche aus verschiedenen Wendungen und Umstimmungen des kantischen Standpunkts hervorgingen. Er hat in seinen Aufsätzen philosophischen und ästhetischen Inhalts selbst im Interesse dieses Standpunktes geschrieben. Er hat in seinen Tragödien die Fusstapfen der moralischen Weltordnung ahnungsvoll verfolgt, und namentlich in seiner Johanna von Orleans den dichterischen Triumph der höchsten moralischen Stufe ergriffen und gefeiert, auf welcher die Seele sich weiss als eine, welche gesandt ist in die Welt, aber nicht von der Welt ist, und nach kurzem Schmerz wieder die ewige Freude vorzieht. Es ist daher ein höchst bedeutungsvolles Zeichen, dass das deutsche Volk Schillern zu seinem Lieblings-

dichter erkoren hat, wie keinen anderen neben ihm. Das deutsche Volk hat durch diese Wahl ein öffentliches Bekenntniss abgelegt, dass seine Sache und die Sache seiner Philosophie fortan untrennbar sein sollen.

Schiller hatte als Dichter die höhere Welt nicht bloss im Pflichtgebote, sondern auch in der poetischen Anschauung ergriffen, und als eine ideale Schau der Genialität, ein göttliches Wunder, gefeiert. Ihm wurde die Welt daher nicht nur, wie Fichte'n, zum Material der Pflicht, sondern vielmehr noch zum Material einer lebendigen göttlichen Welt von Idealen, welche sein schaffender Genius in geistiger Anschauung ergriff. Dieser Ruf der begeisterten Dichterseele blieb von philosophischer Seite ebenfalls nicht unbeantwortet. Es war das edle und befreundete Dioskurenpaar zweier junger Schwaben, welches dem Wink des schwäbischen Dichters mit ähnlichen Gedanken entgegenkam. Schelling und Hegel hatten beide ihre Bildung auf demselben theologischen Seminar in Tübingen empfangen, von welchem später durch Strauss eine erschütternde Wirkung in der theologischen Welt ausging. Sie waren beide durch das Studium der kantischen Werke für die neue Sache gewonnen worden, hatten aber dieselbe nicht von der engen buchstäblichen, sondern von der grossen und geistigen Seite lieb gewonnen und sich zu eigen gemacht. Daher fassten sie, im Gefühl, dass die neue Lehre sich noch zu eingeschränkt in ihrem engen und abstracten Gebiete halte und zu wenig ihre fruchtbringende Kraft in Beziehung auf die anderen Wissenschaften geltend mache, gemeinschaftlich den Plan, im Namen der Philosophie einen förmlichen Eroberungszug in die Ländergebiete der empirischen Wissenschaften zu beginnen, um alte Schläfer aus ihren Träumen zu stören, die gespreizte Resignation junger Eitelkeit aus ihren Schlupfwinkeln zu treiben, in die alten Rüstkammern des Geistes reinigend einzudringen, uralten Rost von den Waffen zu fegen, alte mit Unrecht ausser Gebrauch gekommene Werkzeuge des Gedankens wieder in Gebrauch zu setzen, das Untaugliche aber im Feuer zu vertilgen, und nebenbei für die der neuen Lehre zugefügten mannigfachen Unbilden das Rächeramt zu üben. Das Unternehmen war ganz im ursprünglichen wahren Geiste Kant's gedacht, konnte aber nur als erster Anstoss einer weit aussehenden Bewegung wirken, deren letzter Erfolg sich auch selbst im gegen-

wärtigen Augenblicke noch lange nicht bemessen lässt. Ruhm und Glanz genug für Jena, dass auch dieser weit aussehenden Bewegung Anfang, in deren mittelsten Strudeln gerade jetzt unsere wissenschaftliche Gegenwart wild umhergeworfen schwankt, von seinen Hörsälen und seinen Kathedern in die Welt ausging. Durch dieses Unternehmen entfesselt, erwachten alle Keime der Zwietracht, welche durch die bisherige Entwickelung gesäet waren, zur unbändigen Gährung, deren Ungestüm von der Macht der geistigen Gewalten zeigt, welche hier in Bewegung gesetzt und zum Theil mit Lebensgefahr bedrohet wurden. Denn Schelling und Hegel waren nicht mehr gesonnen, bescheiden für das Plätzchen zu danken, welches die übrigen Wissenschaften der Philosophie unter anderen auch als einer friedlichen Mitbürgerin in ihrer Mitte verstatteten, sondern wollten vielmehr der Philosophie den herrschenden Platz wiedererobern, welchen sie im griechischen Alterthum unter den Wissenschaften behauptet hatte, einerseits als ihre Mutter, ihre Wurzel und Quelle, andererseits als ihr allumfangender Organismus, welcher sie aus ihrer unüberschaulichen und todten Vereinzelung in ein leichtüberschauliches und dabei lebendiges Ganze verbinde, und worin der ganze Gliedbau des Wissens so vom Blute philosophischer Gedanken durchfluthet sei, dass kein kleinster Theil gedacht werden möge, den die Philosophie nicht mit ihrem Leben adle, und aus dem nicht am Ende der philosophische Begriff als Sieger emportauche. Mit aller Kraft, die ihnen zu Gebote stand, verkündigten sie diess, theils in der von ihnen gemeinschaftlich herausgegebenen philosophischen Zeitschrift, theils vom Katheder herab, Schelling als Professor an Fichte's Statt, Hegel als einfacher Docent der Philosophie, dass jeder Punkt im All ein vom Leben der Idee durchdrungener, jeder Punkt ein auf seine eigenthümliche Art geistiger und göttlicher sei.

Das durch Kant neu hervorgetretene Ideenland, welches Anfangs nur in dem majestätischen Schimmer eines gleichsam mit ewigem Schnee bedeckten Gebirges geglänzt hatte, in welchem sich einzelne Gemsenjäger sparsame Fusspfade bahnten, füllte sich nun, sobald man immer deutlicher merkte, wohin die Pfade führten, mit einer Menge auf Entdeckungen ausgehender Abenteurer, welche sich in den quellreichen Thälern, den fruchtbaren Wildnissen und einladenden Einsamkeiten dieses Gebirges Wohnplätze

suchten, oder auch, um nach werthvollen Erzen zu graben, weiter in seine Tiefe drangen. Die Philosophie sah sich bald von dem ganzen Zauber angewehet, welchen Entdeckungsfahrten in fremde Landstriche, Eroberungszüge in unbekannte Wildnisse mit sich bringen. Die Wunder keiner Reise gleichen denen einer solchen wissenschaftlichen Entdeckungsfahrt (z. B. Fichtes Wissenschaftslehre, Schelling's transscendentaler Idealism, Hegel's Phänomenologie), auf welcher, wie durch Zauber hervorgerufen, Welten in der inneren Anschauung sich zeigen, von denen bisher die Ahnung mangelte, voll Reichthum und Ausbeute, voll Aussichten in eine weiteste Zukunft. Man konnte es einem Wiedererwachen der alten Romantik des sagenhaften germanischen Heldenthums in seinen begeisterungstrunkenen Eroberungszügen und Kreuzfahrten vergleichen, nur mit dem Unterschiede, dass, wie in der alten Zeit die Kämpen im Vordergrunde, die Zauberer aber im Hintergrunde standen, jetzt (vielleicht um künftigen Kämpen des ächten Germanenthums das Feld zu bereiten) die Zauberer in den Vordergrund rückten mit ihrer Entfesselung bis dahin unbekannter Geistesgewalten, mit ihrer Lüftung des Naturschleiers, mit ihrer Auflösung des Räthsels der geschichtlichen Vergangenheit durch die Berechnung einer Zukunft, die erst werden soll, aber eben durch die Lösung des Räthsels wird, mit ihrer wirksamen und schlagenden Taktik der Begriffe und Standpunkte. Und wer möchte, sobald er nur die Sache aus dem Gesichtspunkte des geschichtlichen Zusammenhangs betrachtet, einen solchen gleichsam bacchantischen Jubel dem deutschen Herzen, ja man darf vielmehr sagen, dem Herzen der Menschheit verdenken, welches die Quelle der heiligen Sagen von einer höheren und besseren Heimath unerwartet sich in seinem eigenen Inneren geöffnet sah durch die Alles überwindende Macht des Gedankens? Es war der merkwürdigste Durchgangspunkt im Leben unseres Volkes. Es war ein Silberblick genialer Hervorbringungen, welcher genügte, um für eine unabsehbare Zukunft den fruchtbarsten und zugleich mannigfaltigsten Saamen auszustreuen. Denn der in Jena durch Reinhold angebrochene warme Ideensommer hat Alles, was sich später in der Philosophie besonders geltend gemacht hat, theils schon als Frucht getragen, theils mit Blüthe angekündigt. Jena war die grosse Börse der Philosophie, an welcher für alle umliegenden Länder die Geschäfte ge-

macht wurden, Jena der Hafen, von wo aus die Schiffe in alle Meere ausliefen, Jena der vulcanische Krater, welcher mit Lavaflüssen der Genialität siedete. Hier sprosste die unvertilgbare Wurzel, aus welcher der Baum einer neuen Wissenschafts- und Lebensbildung heraus wuchs. Ein reicher Strahlenbüschel von Schösslingen wuchs aus seinem Stamm hervor, und verbreitete sich, aus ihm seine Säfte ziehend, in alle Weltgegenden. Und diese Zweige wuchsen in lebendiger Wechselwirkung und grösster Mannigfaltigkeit mit und durch einander empor, und was sie wie mit Bruderbanden an einander kettete, war nicht die Erkennungsformel des kantischen Symbolums, die man als überflüssig und todt verworfen hatte, sondern der in Kant zum Vorschein gedrungene Geist einer Auflösung der Stoffe in Anschauungen und Begriffe, und eines Lebens in zwei Welten. Höchstens dass Fichte und Schelling durch ihre Autorität als Anfänger und Wegweiser der freieren Richtung um die Zweige derselben ein loses und sanftes Band schlangen, welches indessen an vielen Punkten eben so entschieden abgelehnt, als an anderen begierig ergriffen wurde. Weit mehr, als dieses lose Band war das vereinigende Prinzip der nachhaltige und gleichsam in immer neuen erschütternden Stössen sich entladende kantische Impuls, welcher, wohin er drang, gleichsam wider Willen und ohne dass man sich wehren konnte, eine grössere Art des Denkens emportrieb, gleich einem schönen Maitage, an welchem Pelze, Krägen und alles Wintergeräthe, womit man sich bis dahin noch zu umhüllen gewohnt war, auf einmal nach allgemein überhand nehmendem Gefühle als lästig wegfallen, und man aus dem Strahle der natürlichen und allgemeinen Frühlingssonne die Wärme saugt, welche man in den winterlichen Räumen durch künstliche Ofengluth sich nothdürftig erzeugt hatte. Die Sonne dieses geistigen Maitages war die menschliche Vernunft selbst, welche durch die Mittel, die die neue Anschauungslehre ihr bot, Strahlen eines höheren Lebens aus sich selbst urkräftig erzeugte, die sie bis dahin entweder gar nicht oder vergebens in sich gesucht hatte.

Diese Anschauung des von Jena auf alle Universitäten des deutschen Landes übergeströmten Feuers einer neuen und erhöheten wissenschaftlichen Belebung ist zu gross und erhaben, als dass nicht alle kleinliche Rücksicht auf Schul- und Parteiinteresse

dagegen erbleichen sollte. Es handelt sich bei dieser Grösse Jena's nicht um die Emporhebung dieses oder jenes Systems über ein anderes, um den Vorzug dieser oder jener Methode des Denkens über eine andere, sondern es handelt sich um das einfache Faktum eines im Grossen und Ganzen über die wissenschaftliche Welt hereingebrochenen erhöheten Ideenschwungs, welcher nicht an dieses oder jenes System, nicht an diese oder jene Methode, auch nicht an das kantische System und die kantische Methode allein geknüpft war, sondern welcher durch eine höchst glückliche Combination mannigfaltiger Umstände die Funken der kantischen Kritik in dem geistig regen und bewegten Leben der jenaischen Universität einen so geeigneten Zunder finden liessen, dass daraus eine Geisteserhöhung erfolgte, die kein Mensch machen, und auch kein noch so tiefer Denker für sich allein ersinnen kann, sondern in welcher wir ein beglückendes Walten des göttlichen Geistes in der Weltgeschichte dankbar zu verehren haben.

Mit Bewunderung und Ehrfurcht werden wir erfüllt, wenn wir die nächsten Wirkungen überschlagen, welche vom wissenschaftlichen Heerde Jena's in das Leben und die Literatur übergingen, theils am Orte selbst, theils in engster Beziehung zu ihm sich entfaltend. Schelling legte die Leiter der kantischen Begriffe abwärts in den Schooss der Natur. Hegel stellte sie aufwärts in's dialektische Getriebe des weltgeschichtlichen Prozesses. Fries unterwarf die kantische Kritik einer neuen Kritik, und stellte dem alten in Geistlosigkeit ausgearteten Kantianismus einen neuen geistvolleren entgegen. Herbart machte den kühnen Versuch, die Prozesse unseres geistigen Lebens der mathematischen Rechnung zu unterwerfen. Bouterweck stieg in die Tiefen der Schönheit hinab, und zeichnete ihre charakteristischen Merkmale mit Meisterzügen. Oken suchte in allen Reichen der Schöpfung die zerstückelten Glieder des Menschen als Mikrokosmus aufzuweisen. Schelver strebte den siebenfältigen Lebensrhythums der Natur in den Gesetzen der Vernunft zu ergreifen. Hardenberg sang seine unsterblichen Hymnen an die Nacht, und eröffnete eine neue romantische Schule der Dichtung. Schleiermacher schlug die philosophischen Verächter der Religion mit ihren eigenen Waffen. Krause zeichnete der Menschheit im Spiegel der Idee das Urbild der Humanität und des Brudersinns. Creuzer trug in

die Labyrinthe der Mythologie die Fackel des neuen Standpunkts. Franz von Baader eröffnete das Verständniss der Religion des tiefsinnigen Jakob Böhm. Friedrich von Schlegel eröffnete die Pforte zum Verständniss der Weisheit Indiens. Wohin wir den Blick wenden, in den entgegengesetztesten Sphären des Geistes sehen wir die von Jena ausgegangenen Geistesfunken gezündet, und zu Kräften zukünftiger Bewegungen ausgebildet.

Man kehrte am Kantianismus seine starken und fruchtbaren Seiten hervor, und bestand auf seinen kühnen Anforderungen. Das Verborgene musste an den Tag. Die von Kant in seinem Jugendmuth geladene Batterie löste ihre Salven. Denn obgleich das kantische System sich auf den Standpunkt eines philosophischen Zweifelmuthes gestellt hatte, so war diess doch ein Zweifelmuth von sehr kühner Natur, welcher nur darum unserer Erkenntniss die Beziehung auf Dinge, die nicht Erscheinungen seien, absprach, damit sie den Inhalt der wirklichen Dinge dieser Welt, welche Erscheinungen sind, als ein Erzeugniss des eigenen Anschauungsvermögens aus sich selbst hervorbringe oder construire, ähnlich wie die Einbildungskraft nach gegebener Regel die Figuren der Mathematik aus eigenen Mitteln in sich willkürlich erzeugt und hervorbringt, oder wie der Kopfrechner aus wenigen gegebenen einfachen Grössen ein zusammengesetztes und überraschendes Facit in sich erzeugt, ohne alle Zuhülfenahme einer sinnlichen Anschauung. So auch musste sich die Welt — diese Anforderung floss unumgänglich aus der kantischen Anschauungslehre — in ein durch und durch, gleichsam im Kopfe berechenbares Exempel verwandeln, dessen einfacher Ansatz in den Gesetzen unseres eigenen Erkenntnissvermögens gegeben sei. Diese Selbsterzeugung oder Construction des Weltalls wurde daher fortan das grosse Thema der deutschen Philosophie. Von dieser grossen Idee aus entfaltete sich die anregendste Polemik gegen den früherhin weit überschätzten bloss historischen Notizenballast und Bücherkram, indem jetzt alles, was die Erfahrung aus dem Gegenstand durch Beobachtung gewinnt, in jedem Falle nur als ein blosses Material zur Entwickelung von Naturgesetzen angesehen werden musste, welche am Ende aus den Anschauungsformen der eigenen Vernunft zu entwickeln und zu erzeugen seien. Die Idee einer Selbsterzeugung der Welt wirkte dadurch so erregend auf alle übrigen Wissen-

schaften ein, dass sie die Methode derselben in allen Gebieten so hoch zu steigern befahl, als diess früher nur in dem Gebiet der Mechanik des Himmels geschehen war. Kant's grosser Satz, dass, so wie diese Sinne nur für diese Welt seien, so auch diese Welt nur für diese Sinne und Anschauungsvermögen sei, dass also Sinn und Gegenstand aufs genaueste für einander bestimmt, ja in gewissem Sinne eins und dasselbe seien, dieser Satz wurde ein Werkzeug, nach Zusammenhängen und Gesetzen zu forschen in Gebieten, die man bisher nur blöde und blind durchwandelt war. So bildeten sich die Keime zu einer zusammenhängenden Auffassung von Natur und Weltgeschichte, mit dem Streben, überall aus der Erscheinung in das Gesetz, aus dem Aeusseren in das Innere, aus der mechanischen Vereinzelung in den organischen Zusammenhang zu dringen. Man begriff, dass es nicht genüge, die Natur nur als einen Haufen mechanischer und chemischer Bausteine zu betrachten, deren Zusammenhang man mit vornehm thuender Resignation der Ueberlegung eines gütigen Schöpfers überliess, sondern dass nur ein Organismus lebendiger Ideen und Anschauungen dasjenige sein könne, was ihrer scheinbaren Wirklichkeit als wirklicher und wesenhafter Schein zum Grunde liegt. Man begriff, dass die Weltgeschichte ein dialektischer Vernunftprozess sei, und die Weltbegebenheiten in höchster Instanz nicht von zufälligen und persönlich bewegten Ereignissen, sondern von zeitbewegenden Ideenströmungen und moralischen Trieben der grossen Völkermassen regiert werden. Und wie dürftig erscheint gegen diese Auffassung, welche gegenwärtig schon nicht mehr der Wissenschaft allein gehört, sondern der gewaltige Hebel geworden ist, welcher dem Zeitgeiste unserer Tage einen so grossen Vorsprung vor dem Bewusstsein vergangener Perioden gibt, die frühere bloss pragmatische Auffassung, selbst eines Herder!

Hiermit wurde auch der abenteuerliche Gedanke, als liesse sich eine alte Ordnung der Dinge willkürlich über Nacht umstossen, über Nacht eine neue an ihre Stelle setzen, als ein Popanz der Einbildung verworfen, nachdem man aus dem Prinzip der in der Geschichte waltenden Ideenentwickelung eingesehen hatte, dass unvorbereitet in die Welt nichts eintritt, und alles dauernde und nachhaltige Neue nur auf einer Vergangenheit der breitesten Grundlagen sich aufbaut. Denn in einer moralischen Weltordnung,

welche das im Kreise der Erscheinungen sich vollziehende höchste Gute selbst ist, kann das Erreichen der grossen Ziele nur dem allgemeinen Getriebe des sich vollziehenden höchsten Guten selbst zufallen, welches nicht ein bloss durch Individuen angeordnetes und gewolltes, sondern vielmehr ein selbst anordnendes und sich die Individuen als seine Organe erweckendes ist, dessen Grundwirkungen in den sich in den Massen entfaltenden moralischen Grundtrieben der Menschheit rege sind. Und umgekehrt war auch kein unpraktisches Abwenden von der Gegenwart als einer durchaus verdorbenen und unverbesserlichen mehr möglich. Sondern es entstand die Forderung, welche wir recht eigentlich unser gegenwärtiges Zeitbewusstsein nennen müssen, in allem Vorhandenen die Vernunft, das ewig Wesentliche zu ergreifen und zu bejahen, und in diesem Sinne das Vernünftige im Wirklichen selbst, nicht in der blossen Abstraction aufzusuchen, zu pflegen und zu reinigen. Wo diese Gesinnung vorherrscht, da wird die Wuth des Schmerzes unter den Beklemmungen der Gegenwart alsbald zu einem muthigen Ergreifen des Thunlichen und Besseren unter den vorhandenen Möglichkeiten verklärt und geadelt, und so Stufe nach Stufe der Gipfel des Besten erklommen, indem der Einzelne seinen Egoismus zum Opfer bringt, und sich in begeisterter Hingebung an's Ganze und seinen Ideenstrom verliert. Diess ist in der That die wahre und würdige Stimmung des Landes, welches in Europa, wie es räumlich das Centrum bildet, so auch die grössten Gegensätze der Verfassungen und der Confessionen in sich hegt, und so sich im Voraus als den Ort bezeichnet, auf welchem die Prinzipienkämpfe Europa's in letzter Instanz sich werden entscheiden müssen.

Im Lichte des neuen Standpunkts erschienen nun die höchsten Güter des Lebens aus ihrer Ferne wie durch einen Zauber in eine grössere Nähe gerückt. Die Gottheit, welche der Verstand bisher nur über den Sternen gesucht hatte, lernte er als eine alles durchdringende, gütige und zum Besten lenkende Macht wiederum in sich selbst ergreifen, und die Mystik, welcher bisher diese tiefere Auffassung allein eigen gewesen war, befand sich auf ihrem Standpunkt fortan nicht mehr einsam, sondern musste in ihrem eigenen Gebiete der Vernunft, ihrer vermeintlichen Feindin, einen Platz bei sich vergönnen, und ein Verhältniss mit ihr eingehen, bei welchem beide nur gewinnen konnten. Die politische Freiheit, welche

bisher nur im grellen Lichte eines verdrängungssüchtigen Systems gesehen worden war, begann nun aufgesucht und gepflegt zu werden im Vorhandenen, und der Begriff der politischen Neuerung machte dem der politischen Entwickelung, der Begriff der starren Staatsmaschine dem des wachsenden Staatsorganismus Platz. Man lernte in der Knospe die Blüthe, in der Blüthe die Frucht ahnen und liebevoll pflegen. Man lernte, dass man einem Baume nicht darf die Blüthen abschlagen, um ihm künstliche Früchte anzukleben, sondern dass man die an ihrem Orte auch nützliche Vernichtungslust nur soll an üppigen Zweigen und faulem Holze auslassen, dabei aber die zarten Blüthen, die ringenden Gemüther als Heiligthümer schonen, und die glimmenden Dochte nicht verlöschen. Das Thema aller Wissenschaft aber wurde überhaupt lebendiger erfasst, denn man lernte in allen Dingen ohne Ausnahme mehr als vordem den lebendigen Geist ergreifen, alles geistvoller behandeln, alles mit durchgreifenden Gesetzen zügeln und beherrschen, und den Stoff des Wissens nur noch in sofern hochachten, als er durch das Gesetz und den Gedanken, dessen Träger er ist, gleichsam Titel und Würde bekommt. Umgekehrt auch verschwand aus dem Wissen alle Ausschliesslichkeit der Stoffe. Man öffnete in der Wissenschaft alle bisher noch verschlossen gewesenen Kammern. Denn wo allein nur der Adel des Gedankens galt, da konnte kein Adel des Stoffes als solcher mehr bestehen. Der Grieche musste es leiden, dass der Indier mit seiner ausgebreiteten Literatur sich als eine vergleichbare Grösse neben ihn stellte. Die Offenbarung der Hebräer musste es leiden, dass der antike Mythus des Orients und Occidents sich als eine vergleichbare Grösse ihr gegenüber stellte. Die Naturwissenschaften mussten es leiden, dass ihrer früher einzig für Erfahrung gehaltenen äusseren Empirie die Empirie des inneren Sinnes dreist als eine vergleichbare Grösse gegenüber trat. Die Trennungswände des Stoffes sanken in dem Maass, als der ganze Stoff als solcher im Werthe sank, dadurch, dass der Gedanke im Werthe stieg. Und dieses Verhältniss muss sich verstärken, je mehr die Mittel des Geistes wachsen, und je mehr die Masse des Stoffes wächst. Beides aber hat hierzu eine unendliche Bahn vor sich. Ist aber in der Ueberzeugung der Theorie zuerst einmal die Herrschaft des Gedankens über den Stoff und mit ihr das Sinken aller willkürlichen Scheidewände und Bevorzugungen gewisser Stoffe

eingetreten, dann wird sich auch in die Abspiegelung der Theorie, d. h. in die Lebenspraxis, dieses heilsame Gesetz immer mehr hineinerstrecken, und Heil dem Volke, von welchem ein Lebensgesetz von solcher Höhe in Europa, und durch Europa in die Welt ausgeht.

Gegen das, was in der Zukunft liegt, verhält sich das Vergangene auf jeden Fall nur wie Anfänge. Die bewegungskräftigen Ideen im Gebiete der Natur und Weltgeschichte, welche die Ergebnisse des vergangenen Denkprozesses bilden, so gut und deutlich sie für ein unbefangenes Auge aus den Formen der gegenwärtigen Systeme bereits herauszulesen sind, finden sich in ihnen doch dem Buchstaben nach erst in einer Gestalt, welche mehr auf eine Uebergangsstufe, als eine Vollendung deutet. Und was noch viel bedeutungsvoller ist, als dieses, so liegen weit stärkere Anreizungen, als die bisherigen, zur Vollendung unserer philosophischen Wissenschaft erst noch in der Zukunft. Denn die Religion ist das ethische und philosophische Bewusstsein der Menschheit im Grossen. Sein Erwachen in mannigfaltigen religiösen Bewegungen der Gegenwart setzt aber augenblicklich noch zu sehr durch die Neuheit ihres blossen Erscheinens in eine zaghafte Verwunderung. Ist das erste Erstaunen nebst der ersten Furcht vorüber, so wird sich das öffentliche Urtheil mehr auf die Tiefe der Sache werfen müssen, welche bisher nur erst auf Kathedern und in Büchern lebendig gewesen ist. Das Leben wird sich zu seiner Zeit fordern, was seines Rechtes ist, und es wird hoffentlich zu dieser Zeit seine Theologen und Philosophen zu Hause antreffen. Nicht mehr wird sich dann der ärmliche und verdummende Wahn der Gegenwart halten können, als hätten wir nun lange genug theoretisirt und gedacht, und als sei jetzt die blosse Anwendung des früher Errungenen an der Zeit. Denn es ist ein altes und wahres Sprichwort, dass wer nicht fortgeht, rückwärts schreitet. Der Allerkräftigste, dient er einem niederen Gotte, wird mit aller seiner Stärke doch am Ende nichts empfangen, als die Gaben seines niederen Gottes. Deutschland aber ist nicht auserkoren, die ausländischen Götzen anzubeten, die Götzen der Praxis und des starren Egoismus, sondern den alten deutschen Gott, den Gott der Theorie, d. h. der Wahrheit und der Besinnung. „In der Nation, die bis auf diesen Tag sich das Volk schlechtweg, oder Deutsche nennt,

ist in der neuen Zeit Ursprüngliches an den Tag hervorgebrochen, und Schöpferkraft des Neuen hat sich gezeigt; jetzt wird dieser Nation durch eine in sich selbst klar gewordene Philosophie der Spiegel vorgehalten, in welchem sie mit klarem Begriff erkenne, was sie bisher ohne deutliches Bewusstsein durch die Natur ward, und wozu sie von derselben bestimmt ist." *) Nur die Theorie, und allein die Theorie ist des Lebens Innerstes, so gewiss als die That das sterbliche, die Gesinnung und der Glaube das unsterbliche Theil am Menschen ist, und so gewiss als Leben und Natur in höchster Instanz sich auflösen in Sinn und Gesinnung. Wo wirkliche Theorie ist, da folgt die Praxis immer von selbst nach, wie die Wirkung der Ursache, wie die That dem Glauben. Denn was man wirklich glaubt, das wird man schon von selbst nicht unterlassen zu thun, selbst mit Ueberwindung der grössten Gefahren. Wer den Glauben und die Theorie um der blossen Werke willen aus Händen gibt, gibt beides preis. Weit sicherer würde er die Werke eine Weile ruhen lassen, um sich in der Gesinnung zu stärken. Denn die Praxis lässt sich von der Theorie aus beherrschen, beschleunigen, anhalten und anschüren, sie ist in der Gewalt der Theorie. Aber die Theorie, der Geist der Wissenschaft, der Hauch der lebendigen Erfindung, dieses gegen allen Tod und alle Stockung ewig empörerische und den unsterblichen Höhen zustürmende Herz, ist es einmal dahin, wer bringt es wieder?

Die Zeit ist vorhanden, wo der schöne seit hundert Jahren in Deutschland von Philosophen und philosophischen Dichtern gepflegte Enthusiasmus der Humanität und der Vernunft, sowohl im politischen, als auch im kirchlichen Leben der Nation, die entsprechenden und nothwendigen Organe seiner Bethätigung im Grossen bilden will. Von diesem schönen Enthusiasmus geleitet streckt das in Geist und Gewissen seit drei Jahrhunderten zerrissene und verwundete Deutschland nach dem Becher der geistigen Aussöhnung die heilsbegierigen Hände aus. Der Baum der Reformation treibt frische Schösslinge. Seit drei Jahrhunderten bereits hat sich das Christenthum unserem Volke aus einer äusserlich politischen in eine

---

*) Fichte's Reden an die deutsche Nation. Aus der siebenten Rede. N. A. Leipz. 1824. S. 181.

innere Seelenangelegenheit verwandelt, seit drei Jahrhunderten hat unser Volk seine religiöse Ueberzeugung nicht allein auf sein eigenes Gewissen genommen, sondern auch seine politische Grösse derselben zum Opfer gebracht. Dadurch liegt auf ihm eine schwerere Last zukünftiger Arbeit, aber auch vor ihm ein erhabeneres Ziel, als bei den Völkern, denen die Religion vor wie nach nur politisches Hebezeug war, und deren Gewissen daher in Sachen der Religion ungeirrt und unselbstständig blieb. Dieses Volk wurde nicht geschlagen von Menschen, sondern der Herr ist es gewesen, der es schlug, und nur er kann es wieder heilen. Um seinetwillen leidet es. Sein Schicksal ist dem blossen politischen Calcul bereits über die Schultern gewachsen, und steht auf religiösem Boden. Die Last des weltbewegenden Christenthums ist durch die weltregierenden Fügungen auf keine anderen Schultern gewälzt worden, als auf die Schultern dieses Volks. Dieses Volk wird daher im Ganzen und Grossen von Jahr zu Jahr, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt tiefer und tiefer hinabzusteigen haben in den ganzen Abgrund seiner eigenen religiösen Seele, und was kann am Ende aus der Tiefe ihres Brunnens wohl anderes entgegenglänzen, als das köstlichste Kleinod, welches es besitzt, das Auge seiner tiefsinnigen Philosophie, das Auge der Gottempfängniss im eigenen Inneren, das Auge des sinnenden Geheimnisses? Denn diese Philosophie ist in der grossen Anlage, welche ihr durch Kant gegeben wurde, kein blosser magerer und wortklaubender Verstandesglaube, sondern vielmehr der lebendige und unerschöpfliche, erfinderische und ewig überraschende, denkende Cultus der tiefen Mysterien, von denen wir um uns und in uns umringt sind, der eröffnete Schauplatz, mit eigenen Augen einen Blick zu thun in jenes erstaunungswürdige Gebäude, von dem der philosophische Dichter singt:

Kleinlich ist der Staaten Fachwerk vor dem grossen Bau der Welt;
Komm, Weltenweisheit, Weltengeistes Baugeselle, baue recht!
Bau die stolzgewölbte Kuppel deines Saals, o Himmel, wo
Mit Musik sich ewig drehen Sphärenbälle, baue recht!
Die Vergangenheit der Schöpfung bau uns aus den Trümmern auf,
Und die Zukunft der Geschichte baue helle, baue recht!

Löse du die Sprachverwirrung, die den Bau in's Stokken bringt;
Dass Idee den Plan des Meisters her uns stelle, baue recht!
Lass vom Recht und von der Liebe, Weisheit, dir den Thronsaal bau'n.
Bau den Giebel frei und luftig, und die Schwelle baue recht!

---

## L.

## Ueber den Begriff des Epos.

Von

Dr. Fr. Zimmermann,

in

Büdingen.

(Schluss.)

---

2) Damit der Totalität des epischen Stoffes eine Entfaltung zu Theil werde, in welcher das Ganze und Einzelne sich völlig objectivire, bedarf es nicht allein einer Breite der Anlage, wie sie ausführlich in Betracht genommen worden ist, sondern auch der damit zusammenhängenden Ruhe der Erzählung, die sich ohne pathetischen Drang nach dem Ende, im Gleichmaasse der sinnlichen Explication fortbewegt. Weil das Epos eine Vergangenheit, welche das Gemüth fesselt, aber nicht gewaltsam zu sich reisst, weil es diese Vergangenheit als Totalität offenbart, weil also an seinem äusseren Leben jeder einzelne Zug bedeutsam und sprechend ist, so erfreut es sich eines gelassenen Fortrückens und versetzt den Hörer oder Leser in den Zustand eines contemplativen Genügens, da er sich wie im Rudertact fortbewegen lässt, nicht in unruhiger Spannung über den Moment hinaus auf das Ziel blickt. Im Drama aber deutet der Anfang und Fortgang immer auf das Ende. Dass es in dem ächten Epos ohne mächtig wirkende, ja erschütternde Kämpfe und Collissionen nicht abgeht, dass die Begebenheiten

wegen der Herrschaft der Idee über den Stoff energischer zu Tage schlagen, als in der auseinanderfahrenden Wirklichkeit, steht mit jenem Grundzuge nicht im Widerstreit, sondern ist die Bedingung, ohne welche der heroische Sinn des Epos nicht lebendig werden könnte. Aber diese Lebensenergie ist das mächtig-ruhige Kreisen des im Mittelpunkte bewegten und doch stetigen Meeres, die des Drama eine nach dem Ziele strebende Strömung, die des lyrischen Gedichts endlich gar bloss eine Selbstbewegung des Subjects, wie Pindar singt und Humbold nach ihm:

Kein Bildner bin ich!
Nicht ruhet zögernd mein Werk
Auf weilendem Fussgestell;
Nein! mit vollen Segeln,
Auf eilendem Nachen
Wallet mein Lied dahin!

Die wahre Ruhe des Epos muss von dem Plane ausgehen und sich über alle Details von da aus weiter erstrecken; nur wenn das Ganze den Charakter eines in sich klar verbundenen plastischen Organismus trägt, wird auch die ruhige Gegenständlichkeit sich allenthalben und vollkommen dem Einzelnen mittheilen. So schreitet die Handlung bei Homer ohne desorganisirende Unterbrechungen, Vor- und Rücksprünge fort, und vollendet sich als ein wahrhaft harmonischer Rhythmus. Es runden sich wenige grosse, unter einander anschaulich verbundene, Gruppen von Begebenheiten ab. Derselbe gehaltene Ernst begegnet uns in den meisten Hauptdichtungen unseres Gebietes; um so mehr fällt die davon abspringende Manier des Bojard und Ariost auf. Bei ihnen ist es nämlich das ganz Gewöhnliche, dass sie aus der unruhig auf- und abdrängenden Masse der Begebenheiten eine nach der anderen herausnehmen, eine Zeitlang gewähren lassen, auf dem reifen Punkte ihrer Entwickelung wegwerfen und nach einer anderen die Hand ausstrecken. Diese Ungeduld, welche dem Innersten der Gedichte vom verliebten und rasenden Roland vortrefflich entspricht, ist von Bojard durch eine bewunderungswürdige Plastik des Einzelnen gedämpft, dagegen hat sie bei Ariost in der überwiegend malerischen Darstellung ihren ganz gemässen Ausdruck gefunden. Denn sein Augenmerk ist die Stimmung, in welche er den Leser versetzt, wie der Maler durch das Colorit, mehr als die

Zeichnung ruhig fester Umrisse; die Vertheilung unzähliger Lichter und Schatten, die uns dem Effect unterwirft, mehr als der Eindruck des Ganzen; die beständig wechselnde Bewegung und Leitung der Phantasie, nicht die ruhige Contemplation; mit Einem Wort, die unruhigen Mächte der Subjectivität werden in uns ebenso entfesselt, wie durch alle romantische Poesie.*) Die Ruhe des Epos ist also nur vorhanden, insofern die vielen Abenteuer unbekümmert um den Ausgang sich forttreiben und dem gespannten Interesse nichts von der Genauigkeit des Details erlassen wird, so dass es sich mitten im Hin- und Herspringen zähmen muss.

Aber auch in derjenigen Sphäre von Dichtungen, wo die echt epische Ruhe ihre Stätte hat, geht die plastische Objectivität des Epos nach zwei Seiten auseinander, je nachdem die Fabel in einer düsteren Katastrophe endigt, oder der Ernst des Schicksals nur in der Schwere des Kampfes liegt, dessen Ausgang das Leben heiter gestaltet. In jenem Falle ist das Epos von tragischem Pathos erfüllt, in diesem vom Frieden der freudigen Ausdauer durchdrungen und von selbst dahin geführt, auf dem ruhigen Leben mitten unter den Bewegungen des Kampfes gemüthvoll zu verweilen (Ethos).**) Aus dem Wesen beider Gattungen setzt sich zugleich der Unterschied, dass die Handlung der einen einfach fortschreitet, in der anderen hingegen sich mannigfaltig verwickelt oder doch hauptsächlich in der Lösung hemmender Schwierigkeiten besteht. Aristoteles***) unterscheidet die ἐποποιΐα ἁπλῆ oder παθητικὴ von der πεπλεγμένη oder ἠθικὴ und weist die Ilias jener, die Odyssee dieser Richtung des Epos zu. Schon das homerische Epos behandelt also die Episoden auf eine doppelte Art.†) Während die Einen den Fortschritt der Erzählung als Parallelen begleiten — in der Iliade — wird der Plan der Odyssee überdiess von aufhaltenden und ihn verwickelnden Episoden höchst kunstvoll durchschlungen. Longin††) verfolgt den grossen Gegensatz weiter und vermisst in der Odyssee, „der untergehenden Sonne, deren

*) Näheres in meiner Abhandlung über die Rolandsage in Italien.

**) Vgl. §. 6. zu Anfang.

***) Poet. 24.

†) Vgl. Bernhardy a. a. O. S. 34.

††) περὶ ὕψους 11.

Majestät bleibt, aber ohne die heftige Gluth," die Spannung der Iliade, ihre ebenmässige, nirgends eine Senkung erfahrende Höhe, den gleichen Erguss der Schlag auf Schlag folgenden Affecte, die er zur Gemüthlichkeit (ἦθος) herabgestimmt findet, wie denn die ethische Schilderung des gewöhnlichen Lebens im Hause des Odysseus gleichsam eine mit Gemüths- und Sittenzeichnung ausgestattete Komödie sei.*) Dieselbe Differenz sondert innerhalb der epischen Ruhe die Nibelungen und die Gudrun, welche man von jeher die deutsche Odyssee genannt hat. Die ganze Composition, der doppelte Schauplatz und die durch lauter Hemmungen fortstrebende epische Begebenheit gibt der Gudrun einen ganz anderen Charakter, als den Nibelungen, als vorzüglich dem zweiten Theile derselben, wo vielmehr Alles behülflich ist, um eine tragische Katastrophe stufenweise vorzubereiten. Nehme man dazu die Innigkeit der Familienverhältnisse, die Gemälde des befriedeten Lebens, die das Kampfleben heiter unterbrechenden Genüsse und Feste, die an die Phäakeninsel erinnernden Scenen an Hagens Hof im zweiten Theil, die Idylle von den Wäscherinnen am Strande und den für die Liebenden heiteren Ausgang des Gedichtes, endlich die mährchenhafte Haltung der Seefahrt (wie Longin schon eine Ebbe der Majestät für die Odyssee in dem Mährchenhaften und den unglaublichen Irrfahrten sieht), so ist nicht zu läugnen, dass die Uebereinstimmung der Odyssee und der Gudrun das innerste Wesen angeht.

Dasselbe schicksalschwere Pathos bedingt eine der Iliade und den Nibelungen analoge Entfaltung auch in vielen Theilen des persischen Epos; auf der anderen Seite stehen der Nalus, Hermann und Dorothea, der Parzival. Bei der Proteusnatur des epischen Begriffes lässt sich inzwischen die gemachte Unterscheidung nicht allenthalben durchführen. Durchgreifend fest möchte nur dieses stehen, dass lediglich die vom Pathos des Untergangs erfüllten Epen zur wahren Erhabenheit der Charaktere, Gesinnungen, Begebenheiten, ja zu Einem erhabenen Bilde sich zusammennehmen. Wahrhaft erhaben ist in der Iliade das olympische Regiment und

*) Vgl. Hartung, Lehre der Alten über die Dichtkunst. S. 240 ff. Bei Aristotel. Rhet. III. 3, 4. wird erwähnt, dass Alkidamas die Odyssee *καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον* nannte.

das Weltgeschick, die Göttergestalten und die Götterkämpfe, dort zittert der Olymp, wenn Zeus mit den Brauen winkt, dort springt der Gott des Hades bei der Erderschütterung von seinem Sitze auf mit lautem Schrei und fürchtet, dass die Erde sich spalte und die Unterwelt entblösse, dort beben Gebirge und Waldungen unter den Füssen des schreitenden Poseidon und theilt sich vor ihm das Meer, dort fühlt sich Zeus stark genug, an der goldnen Kette alle Götter mit Erde und Meer in die Luft zu hängen, dort bezahlt Achill die Unsterblichkeit des Namens mit dem Preise behaglicher Lebenslänge, dort ringen Menschen kühn mit Göttern u. s. w.*) Mit der erhabensten Düsterheit waltet das Schicksal in der skandinavischen und deutschen Nibelungensage. In der erhabensten Heldenkraft sind die Charaktere und ihre über das gewöhnliche Maass reichenden Kräfte und Leidenschaften gehalten: Achill in Zorn und Liebe, Sigurd, Hagen, Brunhild, Chriemhild.

Die epische Wirkung besteht, dieser Auseinandersetzung zufolge, ungeachtet alles ruhigen Gleichmaasses der Conception und Ausführung nicht ausschliesslich in einer plastischen Anregung der Phantasie und in einer gesammelten Rührung des Gemüthes, sondern auch, was Aristoteles fordert, in Furcht und Mitleid. Eine kühle, sogenannt ästhetische Wirkung, eine nie beunruhigte Gelassenheit wird auch die ethische Gattung nicht erzeugen, denn der Umschwünge des Geschicks und der Leiden bedarf das Epos überhaupt.**) Zwar sagt Schiller:***) „Die blosse, aus dem Innersten herausgeholte Wahrheit ist der Zweck des epischen Dichters: er schildert uns bloss das ruhige Dasein und Wirken der Dinge nach ihren Naturen; sein Zweck liegt schon in jedem Punkte seiner Bewegung; darum eilen wir nicht ungeduldig nach seinem Ziele, sondern verweilen mit Liebe bei jedem Schritte. Er erhält in uns die grösste Freiheit des Gemüths. — — Ganz im Gegentheil raubt uns der tragische Dichter unsere Gemüthsfreiheit." Allein diese Sätze scheinen die Wahrheit nur einseitig auszusprechen. Aeusserlicher und unwahrer bemerkt Humboldt, das Epos versetze bloss das Gemüth in den Zustand lebendiger und

*) Treffliche Auseinandersetzung bei Hartung a. a. O. S. 241.

**) Aristotel. Poët. 24.

***) Im Briefwechsel mit Göthe Nr. 294.

allgemein sinnlicher Betrachtung. Denn da der Epiker sich ja auch Leidenschaften und bedeutende Schicksale zur Aufgabe setzt, obwohl er sie nicht aus der Tiefe des durch Reflexion gespaltenen Bewusstseins holt, so erschüttert das Epos, ohne nach einer Katastrophe zu drängen, doch ähnlich der Tragödie; seine umfassende Natur bringt es indessen mit sich, dass es auch ausserdem die verschiedenartigsten Stimmungen hervorruft.

### §. 11.

VII. **Das wahrhaft vollendete Epos ist ein von organischer Einheit bedingtes Ganzes**, wie jedes Kunstwerk als solches der lebendige, in sich einheitliche Organismus einer individuell wieder geborenen Idee ist. Die ruhige Entfaltung des Einzelnen im Epos, die grössere Selbstständigkeit der uns vorgeführten Parthieen, die ursprüngliche Entstehung und Fortentwickelung des Volksepos in getrennten Rhapsodien — ein Prozess, welcher auch in den aus Homer's Meisterhand vollendet hervorgegangenen Kunstwerken fort gewaltet und Einschiebsel hervorgerufen hat, ohne dass diese den Plan wesentlich ändern durften — Alles diess schliesst weder aus, dass das wahrhaft vollendete Epos einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende nehmen, noch auch, dass es in sich selbst eine Alles beherrschende Seele hegen muss. Dass diese Einheit durch eine individuelle Grundhandlung gestiftet wird, sahen wir oben; dabei dürfen wir nie vergessen, dass sie die grösste und freieste Mannigfaltigkeit der Begebenheiten verbindet, indem die individuelle Haupthandlung sich innerhalb einer Collision von völkergeschichtlichem Umfang und Gehalt aufthut, und aus derselben eine üppige Saat von Begebenheiten, Individuen, Situationen, Verhältnissen spriesst, in welchen zugleich die Totalität der epischen Weltlage manifestirt wird. Die streng dramatische Subordination alles dessen, was die Grundhandlung umlagert, kennt also das Epos nicht, sondern das Andere, allerdings auf deren Gang nothwendig bezogen, steht zu diesem in einem schönen und freien Gleichgewicht. Aristoteles*) stellt darum die dramatische Einheit über die epische und erkennt die Selbstständigkeit grosser epischer Gruppen im ganzen Gedichte an.

*) Poet. 27. gegen Ende.

Die Collision der Völker und die Totalität des in ihr an den Tag tretenden heroischen Lebens umfassen, als das Allgemeine, die von dem unmittelbarem Zwecke des hervorgehobenen Individuums ausgehende Grundhandlung als ihr concretes Gesetz, welches ihnen den künstlerischen Zusammenhalt gibt, ohne sie um ihre Ausbreitung zu verkürzen oder danach zu fragen, ob diese für die eigene Entwickelung der Grundhandlung schlechterdings nothwendig sei. Was man aber Episode nennt, ist, sobald die Plastik des Ganzen nicht dadurch zerfährt, für die extensive Fülle der epischen Welt ebenso nöthig, als für die intensive Gediegenheit des Drama's nur von eingeschränkter Brauchbarkeit. Aristoteles *) stellt die unerschütterlichen Sätze auf, dass die epische Poesie, wie es in den Tragödien geschieht, die Mythen dramatisch und um den Mittelpunkt einer einzigen ganzen und vollendeten Handlung, welche Anfang, Mitte und Ende hat, gestalten muss, damit sie wie Ein lebendiges Wesen das ihr eigenthümliche Vergnügen erwecke; ferner, dass ihre Compositionen sich scharf von den geschichtlichen unterscheiden, wo man, statt das Material der Darstellung Einer Handlung zu unterwerfen, genöthigt ist, sich nach dem Gange der Zeit zu richten, so dass jedes Einzelne in zufälliger Verknüpfung mit dem Anderen steht. Da nun nach seiner Beobachtung die meisten Dichter nach der letzteren Methode verfuhren, so bekundet sich ihm Homer auch desshalb den Anderen gegenüber als göttlich, weil er sich nicht unterfing, den ganzen Krieg, obgleich er Anfang und Ende hat, zu dichten, sondern einen Theil herausnahm und sich vieler Episoden bediente. Als nicht wahrhaft epische Compositionen stellt er diejenigen dagegen, in welchen entweder Eine Person oder Eine Zeit oder Eine vieltheilige Handlung zum Vorwurf genommen wird, wie die Kypria und die kleine Ilias. Wenn wir jetzt mit Rücksicht auf den homerischen Canon die Hauptmomente des geschlossenen Organismus im Epos etwas näher betrachten, so geschieht diess hier in knapper Kürze; eine irgendwie erschöpfende Ausführung auch nur über die homerische Frage*) wäre ohne eine in unzählige Details eingehende kritische Untersuchung nicht möglich.

---

*) Poët. 23.

**) Den dahin einschlagenden Apparat findet man im zweiten Theil von

1) **Aus der individuellen Hauptbegebenheit entspringt mit Nothwendigkeit der Ausgangs- und der Schlusspunkt des Epos.** Sie gehen ohne irgend welche Willkür im homerischen Epos, welches die naturalistische Stufe durch den Genius der Kunst überwunden hat, aus der Gesetzmässigkeit des Sichselbstentfaltens der epischen Grundidee hervor. Der Ausgangspunkt ist nichts Anderes, als der erste Lebenskeim der bestimmten Begebenheit und durch sie der ganzen epischen Welt.*) In der Iliade wird der trojanische Krieg allerdings zum Vorwurf genommen, aber nicht in historischer Abstractheit, sondern innerhalb der Begebenheiten, die vom Zorn des Achilles und seinem auf die Befriedigung desselben gerichteten Zwecke ausgehen. Die Veranlassung dieses Zornes ist mithin der organische Anfang. Die ursprüngliche Veranlassung bietet die Kränkung des Apollopriesters, an welche sich die Pest im achäischen Heere, die Erklärung des Kalchas, die derbe Sprache des Achilles, die Drohungen Agamemnons gegen diesen als Glieder einer Kette anreihen, die mit der Bethätigung von Achilles Zorn durch Entfernung vom Heere vorläufig einen Abschluss erhält. Da die Begebenheiten der Odyssee, in welchen die Rückkehr und Rache des Helden der leitende Zweck ist, sich an zwei Fäden hinspinnen, an Odysseus Irrfahrt, sowie an dem Thun und Leiden der Freier, Telemach's und Penelope's; so werden dieselben nicht nur in der Explication des Gedichtes untadelig schön verknüpft, sondern auch neben einander im Eingang angesponnen. Je mehr nun Iliade und Odyssee innerhalb des trojanischen Kriegs und der Schicksale des Odysseus den Anfang bis dahin rücken, wo sich das Leben dieser Sagen am energievollsten ausspricht, um so vorzüglicher und geschlossener bilden sie sich als Kunstwerke in diesem gepackten Raume aus;

---

Bernhardy's Grundriss der griechischen Literatur schön verarbeitet und mit philosophischem Geiste durchdrungen.

*) Keine auf die Katastrophe schon vorbereitende Exposition, wie in der Tragödie. „Dem Epiker möchte ich eine Exposition gar nicht einmal zugeben; wenigstens nicht in dem Sinne, wie die des Dramatikers ist. Da er uns nicht so auf das Ende zutreibt, wie dieser, so rücken Anfang und Ende in ihrer Dignität und Bedeutung weit näher an einander, und nicht weil sie zu etwas führt, sondern weil sie selbst etwas ist, muss die Exposition uns interessiren.“ Schiller.

in der Odyssee insbesondere ist es auf diese Art möglich geworden, das vor dem unmittelbaren Anfang Liegende in das verklärende Licht der Vergangenheit zu heben und ihm für die Phantasie die günstigste Stellung zu ermitteln. Dass die wahrhaft künstlerischen Dichter der römischen und romanischen Literatur, insbesondere Virgil, Bojard, Ariost, in ihren Anfängen den schönen Tact einhalten, bedarf keines Nachweises. Bei blossen Complexen von Heldenliedern oder Romanzen, wie den eddischen Liedern von den Nibelungen und dem Romanzero vom Cid, darf man nach der individuell-organischen Nothwendigkeit von Anfang und Ende am wenigsten fragen; auch den Nibelungen als einem zusammengeordneten und interpolirten Continuum von Volksliedern entgeht ein unmittelbar einführender Anfang; doch verkündet sich, ungeachtet die concrete Hauptbegebenheit eine Zeitlang zurücksteht, doch sogleich in dem ahnungsvollen Traum Chriemhilden's, der nach Ausscheidung des ungeschickten Proömiums den Eingang bildet, der Sinn des Ganzen. Eigentlich unepisch leiten die höfischen Dichter des Mittelalters ihre Erzählungen ein, wo sie uns den Lebenslauf des Vaters (Wolfram im ganzen ersten Buche seines Parzival) schildern und dann den Helden erst geboren und erzogen werden lassen, ehe die epische Begebenheit in Bewegung gesetzt wird. — Nach diesen Ausführungen behält die berühmte Vorschrift für den Epiker, dass er uns *in mediam rem* ziehen müsse, die Wahrheit, dass die epische Kunst den Anfang aus der Hauptintention selbst zu schöpfen und uns nicht bei dem aufzuhalten hat, was in abstracter Ferne von der Hauptbegebenheit liegt.

2) Kunstmässiger Anfang und Schluss gehen, wie gesagt, von einer künstlerisch lebendigen Einheit aus. Hat die epische Dichtung diesen Mittelpunkt, von dem aus sie sich nach allen Seiten abschliesst, nicht gewonnen, so ist sie entweder mit der Willkürlichkeit des biographischen oder sonst abstract zeitlichen Zusammenhangs behaftet, oder sie bleibt bei der naturalistisch-poetischen Continuität der Volkssage stehen (wie in verschiedener Weise die Eddalieder, die Nibelungen, die französischen und deutschen Rolandslieder), oder sie zerbröckelt sich in viele vereinzelte Begebenheiten (so in den spanischen Romanzen), die auch wohl von Einer Person in gewissem Grade beherrscht und durch ein gemeinschaftliches Hauptinteresse verschlungen sein können (wie

die eigentlich epischen Theile des Schahnamé durch Rusthm und die fortwährende Collision zwischen Iran und Turan). Andererseits fällt auch der wirklich vorhandene Mittelpunkt aus der Begriffsmässigkeit des Epos, sobald die Episoden in ihrem ganz losgebundenen Leben ihn als ohnmächtigen Herrscher verachten, eine im indischen Epos so ganz eigene Erscheinung. Nur wo ein mit einem Individuum zusammengewachsener Zweck und die daraus fliessende Handlung energisch durchdringt, erwächst „ein sinnliches, durch sich allein vollständiges, von Allem ausser sich unabhängiges Ganzes.“ *) Dieses wichtigste Moment der epischen Construction steht aber mit der freien Auszeugung einer ganzen epischen Welt im Gleichgewicht, und wir müssen mit Hegel**) sogar zugeben, „dass für das eigentliche, ursprüngliche Epos die rein ästhetische Beurtheilung des Planes und der Organisation der Theile, der Stellung und Fülle der Episoden, der Art der Gleichnisse u. s. f. nicht die Hauptsache sei, indem hier mehr, als in der späteren Lyrik und kunstreichen dramatischen Ausbildung die Weltanschauung, der Götterglaube, überhaupt das Gehaltvolle solcher Volksbibeln als die überwiegende Seite muss angesprochen werden.“ Uebrigens vollzieht sich in höchster Vollendung das epische Einheitsgesetz gerade da, wo das reichste Leben mit allen seinen Elementen in der Einheit beschlossen ist; und nirgends gelangt darum das Epos zu einem wahrhaftigeren Dasein, als in den homerischen Musterwerken. Die Iliade und Odyssee versammeln jene das ganze Leben des trojanischen Krieges, diese die Rückkehrgeschichten der übrigbleibenden griechischen Heroen, sie versammeln aber auch die Strahlen des altgriechischen Lebens überhaupt in zwei grossen Gesammtbildern. Die Iliade spiegelt in den Vorgängen weniger Tage aus dem trojanischen Krieg nicht nur dessen Geist auf dem intensiv stärksten Punkte seiner Entwickelung, sondern sie bringt auch vor uns gelegentlich das Rückwärtsliegende (z. B. frühere Thaten des Achilles, des Nestor) oder das neben dem Gange des Krieges Herlaufende (z. B. die Zustände im trojanischen Königshaus), ja das Zukünftige, aber Alles auf den Zorn des Achilles

*) Humboldt a. a. O. S. 161. Dahin zielt auch Aristoteles. Poët. 24, 5. Herm. δεῖ γε δύνασθαι γὰρ δεῖ συνορᾶσθαι τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος.

**) Aesthet. III. S. 388 f.

und seine Wirkungen im Thun des Helden bezogen. Die Odyssee zeichnet zunächst die Irrfahrten des Odysseus und das Treiben auf Ithaka; aber mitten im Laufe dieser Dinge auch das sonstige Leben des Odysseus.*) In seiner Irrfahrt reflectiren sich einerseits die anderen Nosten am lebenvollsten, andererseits wird mehr als Eine Gelegenheit ergriffen, um von den Geschicken des Agamemnon, Menelaos u. s. w. zu handeln.**) Das Epos gewährt dabei allerdings den Vortheil, dass seine Hauptschichten in sich vollendet sind, und zwar nicht bloss mit der laufenden Hauptbegebenheit ferner verknüpfte Episoden (z. B. die ganze Erzählung des Odysseus beim Alkinoos, aber auch wieder deren Hauptepochen); doch stehen sie bei Homer in einer durch lebendigen Organismus und deren Einheit bedingten plastisch anschaulichen Wechselwirkung. Das diktatorische Streben nach dem Ganzen macht Homer's ungeheuere Menge von Gestalten, wie Humboldt kühn behauptet, zu einer einzigen Gruppe. In der Odyssee geschieht diess am augenfälligsten, weil hier die Hauptperson und ihr Zweck immer im Vordergrunde steht; in der Iliade, wo die *μῆνις* des Achilles von selbst eine passive Haltung des Helden durch viele Gesänge fordert und die Gefahr nahe liegt, über dem Schlachtenlärm den König der Dichtung zu vergessen, ist die Einheit zwar nicht so combinirt, als in der Odyssee, aber immer fest genug, wenn auch hier die Behauptung Ulrici's,***) dass sich in der ganzen Iliade und Odyssee auch nicht Eine Erzählung, nicht Eine Episode fände, die überflüssig oder zusammenhanglos erschiene, nicht über die Wahrnehmung einzelner auflockernder Elemente hinweghilft. Sieht man davon ab, so ist das homerische Epos, unbeschadet der selbstständigen Wichtigkeit anderer Helden, an das von dem Hauptzwecke erfüllte Individuum als seine treibende Seele dergestalt gefesselt, dass alles Andere nur als Folge oder als das in irgend einem Causalnexus mit jenem Zwecke stehende erscheint, und Achilles

---

*) Vgl. Odyss. IV, 242 ff., 271 ff., 341 ff., VI, 162 ff.

**) Bericht des Nestor über die Nosten III, 130 ff., 256 ff.; des Menelaos über seine eigene Rückkehr IV, 81 ff., 351 ff.

***) Geschichte der hellen. Dichtkunst. I, 263. Der entschiedene Gegensatz nach F. A. Wolf's Vorgange bei Fr. Schlegel. — Vgl. die Ansichten von Göthe und Schiller im Briefwechsel III, 89. IV. 207. 208. etc.

und Odysseus als die Repräsentanten des Ganzen vortreten. Die mythische Pragmatik des Fundamentalzwecks in der Vergangenheit oder dessen entferntere Folgen berühren indessen die Composition des Epos nicht. Die für ein Kunstwerk abstracte Unendlichkeit des prosaisch vollständigen Geschehens wäre der Tod des schönen Organismus. Die epische Einheit lebt allein darin, dass sich die allgemeine Begebenheit in die Bestimmtheit des individuellen Zwecks als die Idee des Kunstwerks hineinbegibt und eben dadurch realisirt, dass der Zweck aus seiner unmittelbar lebendigen Quelle hergeleitet und die Momente der auf ihn zielenden Thätigkeit bis zur Erfüllung fortentwickelt werden. Es kann auch mehr als Ein Zweck sein, wenn nur die Erreichung des ersten Zweckes die Genesis des zweiten individuell nothwendig macht.*) So ist es auch in den Nibelungen mit Siegfried's Tod nicht aus; denn das ethische Moment der Sehnsucht, den Gatten zu rächen, macht sich unmittelbar aus dieser Erfüllung als neuer Zweck geltend. Freilich schliessen sich die beiden Handlungen von einander äusserlich ab, allein bei dieser Duplicität von Begebenheiten, wo sich eine in der anderen erfüllt, waltet immer noch eine innerlich lebendige Einheit, obschon keine wahrhaft künstlerisch ausgebildete. Eine andere Bewandniss hat es mit den aus demselben Sagenkreise geflossenen Eddaliedern von Sigurd, Brynhild und Gudrun: hier bricht sich die Einheit schon im Sagenstoffe, weil die Rache nicht von Gudrun für Sigurd's Tod, sondern von Atli um seiner Schwester willen genommen wird. Das einheitliche Hauptmoment dieser

*) In der Ilias ist der Zorn des Achill's und der Zweck, ihn zu befriedigen, die Quelle für den Zweck, den Patroklos zu rächen. Uebrigens schlägt Hegel die Grille, als seien die letzten Gesänge unnütz, und könnte mit Patroklos' und Hektor's Tode die Iliade schliessen, mit hohem Sinne nieder (Aesth. III. Bd. S. 391): „Mit dem Tode ist nur die Natur fertig, nicht der Mensch, nicht die Sitte und Sittlichkeit, welche für die gefallenen Helden die Ehre der Bestattung fordert. So fügen sich allem Bisherigen die Spiele an Patroklos Grab, die erschütternden Bitten des Priamus, die Versöhnung des Achilles, der dem Vater den Leichnam des Sohnes zurückgibt, damit auch diesem die Ehre der Todten nicht fehle, zum schönsten Abschlusse befriedigend an.“ Im Drama ist es nicht anders; im rasenden Ajas oder im standhaften Prinzen geniesst der Geist zuerst die volle Befriedigung, wenn die letzte Ehre für beide Helden erstritten ist.

Lieder, die Erfüllung des von Andwari auf das Gold Fafnir's gelegten Fluches, ist aber von abstracter Beschaffenheit. Wir wollen noch gar nicht in Anschlag bringen, dass die Einheit, gesetzt sie läge natürlich-concret schon in der Fabel, vermöge der abgerissenen Form der Lieder, welche in lyrisch-dramatischen Absätzen, wie in einzelnen heftigen Pulsschlägen sich bewegen, am concreten epischen Leben sich nicht wahrhaft offenbart haben würde.*) Wenn wir nach einer begriffsmässigen Einheit in deutschen Sagenkreisen umblicken, so entdecken wir sie allein in dem dritten Theile der Gudrun, von welchem wir die vorderen Geschichten von Hagen's märchenhaften Schicksalen und Hilden's Entführung absondern. Der dritte Theil, wo sich nach dem schönen Ausdrucke W. Grimm's die Blüthe des Gedichtes öffnet, das eigentliche Epos von Gudrun kann an fester Geschlossenheit und eifachem Rhythmus der Verhältnisse fast mit jedem Epos die Wette wagen.

Die gediegene Einheit der Antike hat nach Homer Wandelungen erfahren, welche in der Geschichte des Epos, nicht in einer Entwickelung seines Begriffes darzulegen sind. Uebrigens lebt in Einheit und Composition der Aeneide, des befreiten Jerusalems oder der Lusiade trotz des homerischen Zuschnittes der Geist Homer's lange nicht so unverkümmert, als in dem Organismus von Hermann und Dorothea. Einer den Roman vorbereitenden Anlage erzählender Gedichte auf epischem Grund und Boden begegnen wir in den Kunstwerken Wolframs und Gottfrieds. Wenn wir uns jedoch auf das eigentliche Epos zurückziehen, so verdient als ein der Antike schroff entgegengesetztes Moment der romantische Kunststyl des Bojard und Ariost vorzüglich ausgezeichnet zu werden. Einheit beschliesst ihre Dichtungen im künstlerischen Sinne allerdings; aber sie liegt jenseits des aristotelischen Gesichtskreises und ist der echt künstlerische Ausdruck romantischen Geistes. Da Bojardo den aus Ariost's rasendem Roland weltbekannten Styl erschaffen hat, so reicht es hin, an seinem verliebten Roland das Wesentliche desselben aufzuzeigen. Wir sahen oben in einem anderen Zusammenhange, wie weit die einzelnen Parthieen des Bojard davon entfernt

*) Uebrigens athmen jene Lieder die erhabenste Stärke der Einfalt und sind trotz ihres episch-elementaren Charakters und ihrer umnebelten Plastik voll epischen Gehaltes.

sind, sich zu schliessen und abzurunden, da doch selbst in der Odyssee, wo die Ausgangspunkte der Grundhandlung auseinanderliegen, das eine Interesse, die eine Begebenheit sich, wenigstens in ihrem dermaligen Stadium, ausgelebt haben müssen, ehe der Dichter nach einer anderen Seite greift. Wir sahen, wie Bojard auf- und abspringt und sein Gedicht in eine Menge von Rhapsodien zerfallen lässt. Hierbei erkennt man zwar leicht, wer jedesmal Herr des an die Reihe kommenden Abentheuers ist, aber nicht ebenso, wer oder welche Handlung das Ganze beherrscht, weil an Wichtigkeit eine ganze Personenreihe mit einander wetteifert. Die rhapsodische Haltung Bojard's wurde unläugbar gefordert durch seine Intention, das ganze Ritterthum abzuspiegeln und die Motive des Karls- und Arthuskreises zugleich in Wirksamkeit zu setzen, den welthistorischen Religionskrieg hier, die auf einem unübersehlichen Boden ausgebreiteten und von dem allgemeinen Mittelpunkte wegstrebenden Thaten so vieler Kämpen dort, die Wirkungen der Liebe und Ehre auf der einen, die Fälle des Wunders und Ungefährs auf der anderen Seite zu schildern. Jeder Hauptheld verfolgt neben dem allgemeinen Interesse seine besonderen Zwecke und der Reichthum an Begebenheiten ist so gross, dass ein ruhiges Fortschreiten all diesen Stoff unmöglich bewältigt hätte, nur eben die gewählte Manier, durch stetes Ein- und Abbiegen eine Handlung mitten in andere zu fassen. Dabei wäre nun freilich ein bloss äusserlicher Zusammenhang, eine gefällige Verknüpfung ohne innere Nothwendigkeit und epische Einheit gedenkbar. Auch verliert sich der Eindruck eines Ganzen oft durch die fast fehlerhaft scheinende Produktionskraft, welche das Neue vom Neuesten und Unerwarteten verschlingen lässt. Man findet, dass tausend neckische Erfindungen des Zufalls die Pläne bei Seite schlagen und ein recht fahriges Ritterthum im Vordergrunde auf- und abjagt. Die Liebe gibt nicht allein dem Thun Roland's, sondern auch dem Dichten und Trachten vieler Anderen den mächtigsten Anstoss und zieht die Aufmerksamkeit immer wieder dergestalt auf sich, dass auf die einzelnen Liebes- und Heldenstücke die volle Beleuchtung fällt. Wenn von Anfang an Roland, Rinald und Ferragu der Angelika nachlaufen, wenn der Wechsel zwischen Thaten und Erlebnissen der fahrenden Ritter und dem Heidenkriege rastlos fortkreist, wenn viele wichtige Helden sich ausser den genannten tummeln, wenn vom zweiten

Buche an der sarazenische Ritter Rüdiger und seine Liebe zur Haimonstochter Bradamante ein hohes Interesse in Anspruch nimmt, so fragt man fast rathlos nach dem Einen Epos, nach der Einen Grundbegebenheit, nach dem epischen Ariadnefaden der Einheit. Dennoch hat der verliebte Roland seine Einheit selbstständig so gut als der rasende. Alles geht nämlich davon aus, dass der Dichter zwar der Sage gemäss seinen Roland, seinen Rinald als unvergleichliche Helden darstellt, aber deren Thatkraft durch Frauenliebe aufs höchste spannt. Die Einheit liegt also in den Wirkungen Angelika's auf ihre Liebhaber, mit welcher deren Theilnahme an dem Kampfe und ihre Entfernung von demselben, zugleich aber der Streit der Völker näher und entfernter verknüpft ist, und dieser immer noch individuelle Mittelpunkt zieht alle Strahlen des Gedichtes an sich, die Thaten der anderen Helden und Episoden aller Art, die nur freier auf ihn bezogen werden, als es der homerische Styl zuliesse.*) Dieses verträgt sich vortrefflich mit der von Bojardo selbst ausgesprochenen Absicht, dass hier das Heldenhafte und Gottgeweihte des Ritterthums zugleich mit der dasselbe erhöhenden Liebe verherrlicht werden solle;**) es verträgt sich aber auch mit der vollen Geltung und Wichtigkeit aller anderen Vorkämpfer des Gedichts ausser Angelika's Liebhabern. Die genaue Beweisführung für meine Ansichten über Bojardo darf man in dieser theoretischen Schrift nicht fordern. Dass dem rasenden Roland Ariost's die Liebe Brademanten's und Rüdiger's, die nach vielen Prüfungen endlich mit dem Glück der Ehe belohnt wird, eine künstlerische Einheit gebe, wird ausführlicher in meiner Abhandlung über die Rolandssage in Italien gezeigt, aus welcher einige Sätze über Bojardo hier aufzunehmen ich nicht umhin konnte.

---

*) Vergl. Bojardo, übersetzt von Regis. S. 386.

**) Verliebter Roland. II. Buch. 18. Gesang zu Anfang.

# LI.

# Wesen, Geschichte und Kritik der Religion.

Von

K. Th. Bayrhoffer.

---

## Dritter Theil.

## Kritik der Religion und ihre Auflösung in das freie Menschenthum.*)

In den früheren Theilen ist die Religion in ihrem specifischen, geschichtlichen Sinne als das Verhältniss des Menschen zu Gott, der idealen Persönlichkeit, aufgefasst worden. Vor diesem Standpunkte des bewussten Menschengeistes liegt das Getragensein des Menschen in dem Universum als die an sich seiende Grundlage der Religion, so dass aber dieses Sein des Krystalls, der Pflanze, des Thiers, des Menschen in dem Unendlichen nicht Religion genannt wird. Hinter jenem Standpunkte liegt das Sichwissen des Einzelnen im Ganzen und das Leben aus diesem Bewusstsein. Diese Stufe wird allerdings oft Religion genannt, und es wird alsdann dieselbe als die freie, selbstbewusste Religion der phantastischen und befangenen entgegengestellt. Lassen wir diese schon in den früheren Theilen berührte Erweiterung des Begriffes der Religion auf sich beruhen, obschon es wünschenswerth ist, für wesentliche Differenzen, welche ja zuletzt sämmtlich auch eine Einheit bilden, verschiedene Ausdrücke zu haben, und daher diese weitere Form nicht mehr Religion, sondern Philosophie oder Wissenschaft und freies Menschenthum überhaupt zu nennen. Hier halten wir den specifischen Begriff der Religion fest, und wollen nun sehen, in-

---

*) Dieser dritte Theil (vgl. das 5. Heft, S. 977 — 803) enthält zugleich die Grundlage, von welcher aus ich das Wesen der freien Gemeinden der Gegenwart fasse und in ihrem Kreise mitwirke. Auch hat die am 6 — 8. September d. J. zu Nordhausen stattgefundene Conferenz der freien Gemeinden gezeigt, dass dieselben entweder schon entschieden auf diesem Standpunkte stehen, oder doch im Uebergange zu ihm begriffen sind.

wiefern dieselbe vor dem begreifenden Gedanken bestehen kann. Nachdem die Religion alle ihre Formen und Stufen durchlaufen, und in dem Christenthum den Standpunkt der geistigen Innerlichkeit und Allgemeinheit erreicht und hiermit ihr Wesen vollendet hat: so wird nun auch die Kritik derselben allgemein und unendlich sein, und keinem neuen religiösen Standpunkte mehr erliegen.

Die Kritik der Religion aber bewegt sich selbst durch zwei Hauptformen. Die erste Form ist die Erinnerung des Menschen, dass alle religiösen Vorstellungen eben menschliche Vorstellungen sind, dass die Religion überhaupt ein Produkt und Phänomen des Menschengeistes ist. So erklärten die Sophisten Griechenlands, die alten Gesetzgeber und Dichter hätten den Griechen die Götter gemacht, um sie dadurch in Zucht und Ordnung zu halten. So erklärte die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, die religiösen Mythen und Vorstellungen seien Gebilde und Erdichtungen der Priester, um über das Volk herrschen zu können. So erklärte Lessing, Gott habe sich überall nach dem Standpunkte der menschlichen Fassungskraft offenbart. So wurde endlich durch Feuerbach u. A. die Religion als ein Mythus, eine Poesie, eine Projection des bedürftigen Menschenherzens dargelegt, während die historisch-kritische Forschung theils die ganze Masse religiöser Vorstellungen dem Menschen objectiv machte und aus der intellectuellen und geographischen Stellung der verschiedenen Völker und Zeiten zu begreifen suchte, theils die dauernden Grundlagen der Religionen, die heiligen Bücher, Symbole u. s. w. in ihren eigenen Widersprüchen und Ungereimtheiten auflöste, und sie auf menschliche Erzeugnisse reducirte.

Durch diese ganze Einsicht ist der Boden der Religion allseitig untergraben und unterhöhlt worden, so dass zu der Erhaltung derselben nichts mehr übrig bleibt, als Gott und seine Beziehung zu dem All und dem Menschen aus der Vernunft zu erhärten. Es ist dahin gekommen, dass die Religion bewiesen werden muss aus dem begreifenden Menschengeiste. Gehen wir hier zurück auf die im ersten Theil gegebene Entwickelung des Wesens der Religion, so bestand dieses darin, dass der Mensch sich die Einheit und Idealität des Daseins, in welcher derselbe getragen ist, in Personificationen gegenüberstellt, und sich auf solche personificirte

Wesen als den Grund und die Gründe seiner selbst und des All bezieht. Nun wird keine wirkliche Forschung und Einsicht läugnen, dass der Mensch in einer Totalität des Wesens getragen, und in dieser die Einheit und Idealität enthalten ist. Ob aber dieser Grund des Menschen an ihm selbst Bewusstsein und Person als ein zugleich dem Menschen Gegenüberstehendes sei, das ist die Frage, welche über die Religion in ihrem specifischen Sinne entscheidet. Man könnte nämlich zugeben, dass die Religion ein Setzen des Ansich als Person durch den Menschen sei, und doch behaupten, dass aber diesem Setzen auch ein Sein der absoluten Persönlichkeit entspreche, so wie etwa das Licht, ein Stern u. s. w. ein in und von dem menschlichen Empfinden Gesetztes und doch eben so ein für sich Seiendes ist. Man hat gesagt, die in der Allgemeinheit der Geschichte enthaltene Nothwendigkeit des Menschen, Gott zu setzen, sei eben der Beweis seines An- und für-sich-Seins, so wie die allgemeine Nothwendigkeit, einen Stern, einen Stein, einen Menschen zu setzen, im Unterschiede von der blossen willkürlichen Einbildung, dem nur subjectiven Traum und dergleichen, eben der Beweis von der Existenz eines Sternes u. s. w. sei. Es wird zwar zugegeben, dass Gott nicht in dem Sinne, wie etwa ein Stern, aufgezeigt und dargelegt werden könne; dass er aber auch Geist und Unendlichkeit sei, daher nur sozusagen nach Innen aufgezeigt und dargelegt werden könne.

Um nun diese Frage wirklich zu lösen, muss die zweite tiefer eingehende und begreifende Form der Kritik hervortreten, von welcher daher die Religion in ihrem specifischen Sinne abhängt. Die Frage stellt sich nun einfach so: Ist Gott nur eine subjective Personification des Wesens, oder ist dieses zugleich an und für sich Gott, so dass der Mensch nur das setzt, was ist. Wenn daher im ersten Theil Gott als Personification des Ansich entwickelt wurde, so war dieses die von dem Menschen aus nothwendige Darlegung, durch welche zwar die Voraussetzung hindurchscheint, dass dieses die subjective Seite der Religion sei, mit welcher sie zusammenfalle, ohne dass jedoch die jetzt gestellte Frage selbstständig entwickelt und gelöst worden wäre. Indem wir daher die erste Form der Kritik als in der Geschichte der neueren und insbesondere neuesten Zeit vollzogen und sich immer vollständiger vollziehend voraussetzen, stellen wir uns hier die Aufgabe, jene

Frage von dem Grunde wissenschaftlicher Nothwendigkeit aus entscheidend zu lösen.

Gelöst aber wird dieselbe sein, wenn die Widersprüche entwickelt worden sind, an welchen die Vorstellung Gottes im Allgemeinen und Besonderen sich auflöst, oder wenn gezeigt wird, dass die Vorstellung Gottes an unaufgelösten und unauflöslichen Widersprüchen leidet. Würden diese Widersprüche nicht vorhanden sein, so würde Gott positiv als das wahre und wirkliche Wesen des Universums resultiren, weil er der eigne Begriff desselben sein würde.

### 1) Der allgemeine Widerspruch in der religösen Vorstellung.

a) In der religiösen Vorstellung wird der Grund und das Wesen der Welt und des Menschen als selbstbewusste Persönlichkeit vorausgesetzt. Am vollendetsten ist diese Vorstellung in dem Christenthum ausgeprägt, welches Gott als schaffende geistige Urpersönlichkeit des All anschaut. In dem Orient und dem griechisch-römisch-germanischen Kreise ist die Urpersönlichkeit noch theils mit der Naturlebendigkeit, theils mit der geistigen Besonderheit behaftet. Insofern aber die Kritik die christliche Vorstellung auflöst, sind damit zugleich alle ihre Momente und Rudimente in den übrigen Religionen kritisirt. Daher wird hier im Allgemeinen und Besonderen die christliche Vorstellung das nächste Object der Betrachtung sein.

*α*) Es fragt sich nun zunächst: Kann die selbstbewusste Persönlichkeit überhaupt als unmittelbare, als nicht durch die Natur oder das selbstbewusstlose Sein vermittelte, gedacht oder begriffen werden? Von zwei Seiten her zeigt sich sofort, dass dieses unmöglich sei, mithin in Gott, da derselbe als unmittelbare, nicht durch die Natur vermittelte Persönlichkeit vorgestellt ist, ein Widerspruch liege.

*αα*) Auf der einen Seite lehrt dieses die Erfahrung. Denn sie zeigt, dass das selbstbewusste Wesen, das Erkennen, Wissen das Ich aus der selbstbewusstlosen Natur emporsteigt, dass dasselbe eine Blüthe des animalischen Organismus, eine höhere Concentration des empfindenden, des Sinnenlebens ist. Der Ursprung des Ich liegt in dem plastischen Keim des Thieres, höher

des Menschen, und erst mit der Entwickelung dieses Keims zum Organismus beginnt das bestimmte Sinnen-, und erst mit und aus diesem das selbstbewusste Leben. Jede andere Behauptung, welche dem Organismus eine für sich seiende Seele, Geist und dergleichen gegenüber- und voraussetzt, stellt sich dem realen Auffassen als eine leere Abstraction dar. Es erscheint vielmehr Seele und Geist mit dem organischen Sein und Leben als Eines, und das Selbstbewusstsein als eine in dem organischen Prozesse erwachte Reflexion, als Gehirnleben. Eine andere selbstbewusste Persönlichkeit ist nirgends vorhanden, und es weist daher die Erfahrung dieselbe als mit ihr im Widerspruch stehend zurück. Wollte man dagegen einwenden: es könne doch auch eine überempirische Persönlichkeit geben, ja dieselbe sei nothwendig vorauszusetzen zur Erklärung der Welt u. s. w., so wird alles Folgende die Antwort hierauf geben. Zunächst bleibt es dabei, dass die Erfahrung von einer nicht durch die Natur vermittelten Persönlichkeit nichts weiss, dass diese daher in gleicher Weise eine Abstraction des Denkens ist, wie etwa eine Seele ohne Leib, eine Kraft ohne Materie, ein Centrum ohne Peripherie. Der Grund und die Möglichkeit einer solchen Abstraction liegt aber darin, dass das sinnende Gehirnleben sich nicht unmittelbar selbst, sondern nur das Gegenüberstehende in seiner Objectivität erfasst, und desshalb als ein abstract Ideelles der Objectivität gegenübertritt, bis dasselbe in wissenschaftlicher Vermittelung sein Einssein mit derselben erkennt und durchdringt.

$\beta\beta$) Auf der anderen Seite wird die unmittelbare Persönlichkeit aufgelöst durch den eigenen Begriff der Person. Denn Person ist Selbst, Reflexion in sich des Seins als Reflexion und Unterscheidung gegen Anderes, Begrenzung. Erst durch die Reflexion in Anderes wird das Wesen sich selbst ein Anderes, eine Einheit seiner Gleichheit mit sich und der darin gesetzten Ungleichheit, des Andersseins, oder ein Scheinen in sich, eine Brechung und Reflexion in seiner Identität, wie dieses an dem Reflexioncentrum des Gehirns und dem peripherischen, der Objectivität zugewendeten Netz von Nerven anschaulich hervortritt. Mithin hat die Persönlichkeit das Sein, die Begrenzung und Differenz des Seins und die Reflexion zur Voraussetzung, kann folglich nicht das Unmittelbare, sondern nur

das Vermittelte sein, oder Geist, Wissen, Ich hat die Natur zum Grund und zur Bedingung. Person kann mithin nur so mannigfaltig sein, als die Natur zur differenten und organisirten Einzelheit gelangt. Und zwar wird Person im bestimmten specifischen Sinne nur diejenige organisirte Einzelheit genannt, welche zu einem solchen Uebergewichte der centralen Einheit (des Gehirns) über die peripherische Erregung (die Bestimmtheit der Nerven) gelangt ist, dass damit ein Ansichhalten, eine reale Macht der Einheit über die Besonderheit gesetzt ist.

γγ) Hieraus erhellt also, dass das schaffende Leben, der Grund des Daseins nicht Person, sondern Persönlichkeitsgrund, mithin ein materielles Reflexions- und Triebswesen ist, welches in ewigem Kreisen, Begrenzen und Vermitteln begriffen ist, und dadurch auch zu Organisationen gelangt, welche die Form der Persönlichkeit, des Ich, des Selbstbewusstseins darstellen. Und so stellt sich uns auch das Wirkliche dar; es ist das schaffende Naturleben, aus welchem auch die Person entwickelt wird. Dieses Leben zu begreifen, wird die Aufgabe aller Forschung sein. Darin hat dieselbe ein wirkliches Problem, in dem vorweltlichen, vornatürlichen Gott oder absoluten Selbstbewusstsein hat sie nur ein phantastisches, unwirkliches. Und es wird sich uns dann im Besonderen zeigen, wie die Beziehung des All zu einem persönlichen Grunde nach allen Seiten in lauter Widersprüche ausläuft, während die Beziehung desselben zu sich selbst als der kreisenden und sich gliedernden Totalität sich vollkommen genügt und das widerspruchslose oder doch den Widerspruch in sich aufgelöst enthaltende, lebendige, sich in Gegensätzen und deren Vermittelung bewegende Wirkliche ist.

Auch ist es ja klar, dass ein unmittelbares von der Natur geschiedenes Selbstbewusstsein, Seele, Geist, Person ein unwirkliches und unmögliches Gespenst ist. Es entsteht da gleich die Frage: Ist ein solcher Geist räumlich oder unräumlich? Wo ist er? Was ist er? Ist er räumlich, so ist er an ihm selbst Natur und mit ihr Eins, daher als geschiedener verschwunden. Ist er unräumlich, so ist er die Grenze des Seins, Nichts, ein ideeller Punkt, u. s. w.

β) Sodann löst sich die Grundlage der religiösen Vorstellung auch an dem Dualismus des positiven und negativen Got-

tes, oder Gottes und des Teufels auf. Denn dort wird die Person als allgemeine, hier als besondere Reflexion in sich abstract festgehalten, so dass die ganze Seele des Universums, insofern sie das Eine und Einigende ist, in Gott, insofern sie das Entzweite ist, in dem Teufel ausgeschieden und abstract personificirt ist. Nun ist aber die Person, welche reine Allgemeinheit ohne Begrenzung wäre, ebenso nichtig, als diejenige, welche reine Besonderheit ohne Allgemeinheit wäre; oder die abstract gute, wie die abstract böse Person ist ein gleicher Widerspruch mit dem Begriffe und Wesen der Person, welche, wie gezeigt, nur als die Einheit der Reflexion in sich und in Anderes gedacht werden kann. So geht Gott und der Teufel in das Universum und den Menschen zurück.

Anmerkung. Schon Spinoza sagte: Das Absolute kann an sich nur Denken und Ausdehnung als Eine Substanz, nicht aber Verstand und Wille sein, welche erst in der *natura naturata* existiren. Fichte bekämpfte die an sich seiende Persönlichkeit des Absoluten, weil Person die Schranke, die Reflexion und Vermittelung involvire. Auch Herbart erkannte das Ich, das Vorstellen als das Vermittelte, die Selbsterhaltung der Monade gegen die anderen. Hegel fasste nun zwar allerdings das Absolute als Subject (im Gegensatze zu der Substanz des Spinoza), aber dieses doch nur als das Sichhervorbringen zum Ich durch die Reflexion des Andersseins, so dass der bewusste Geist die bewusstlose Natur zur Voraussetzung hat. Strauss hat dieses in dem Satze zusammengefasst: das Absolute sei nicht Person, sondern das sich unendlich Personificirende. Auch Schopenhauer fasst den Grund richtig als Trieb, blinden Willen des Daseins, und die Personification als Gehirnspiegelung. So zeigt sich, dass alle neuesten grossen Denker, so sehr dieselben übrigens auseinandergehen, in der Negation Gottes einstimmen.

In der religiösen Vorstellung liegt allerdings die Wahrheit, dass Ich einen Grund, eine Voraussetzung habe; ich bin nicht die Voraussetzung meiner selbst, ich bin aus Anderem, durch Anderes. Dieses Andere wird nun aber als mein Anderes, als Grund gesetzt, damit wird ebenso das Ich als Voraussetzung seiner selbst bestimmt. Auch dieses Moment ist richtig, aber nicht so, dass der Grund selbst schon das fertige Ich sei, sondern das Ich als Grund seiner selbst; und das wirkliche Ich ist dieser Grund selbst, wie er aus sich als Kreis der Reflexion resultirt. — Wir werden unten sehen, in welche Ungereimtheiten die Vorstellung eines absoluten Geistes verfällt, welcher die Welt als sein Anderes schaffen

72*

soll. Hier wurde einfach an dem Wesen der Person nachgewiesen, dass sie nur das Ende, nicht der Grund und Anfang des Wirklichen sein kann. —

b) Um diesem Widerspruch einer naturlosen oder nicht durch die Natur vermittelten Person zu entgehen, lässt der in dem Dienste der religiösen Vorstellung stehende Gedanke Gott als selbstbewusstes Subject aus einer vorweltlichen und übernatürlichen Naturreflexion sich hervorbringen (Schelling, Weisse u. A.) Allein hierdurch vollendet sich nur die widerspruchsvolle Phantasie Gottes, und es wird zugleich offenbar, dass die göttliche Welt nur ein abstractes Abbild der wirklichen, dass sie diese selbst verwandelt in Phantasie, und in ihr abgelöst von ihrer Objectivität, oder, dass sie in Wahrheit eben der abstrahirte Reflex der Realität in dem menschlichen Vorstellen ist. Bei bestimmter Betrachtung jener vorweltlichen Vermittelung Gottes erhellt nämlich sofort, dass hier eine Natur als Grundlage des geistigen Subjects gesetzt wird, welche in Wahrheit keine Natur, d. h. keine unmittelbare Objectivität und Differenz des Wesens (welche eben die wirkliche Natur ist), sondern in der That nur eine in der Phantasie des Gott setzenden Subjects reflectirte, ideale Natur, ein geistiges Anschauen, ein Phantasieraum u. s. w. ist, welche mit dem Subject die reale Objectivität zur Voraussetzung hat. Diese aber ist eben, ihrem Begriffe und der Erfahrung nach, nichts Anderes, als das wirkliche vor dem Subject ausgebreitete Universum, und Gott, insofern er das reale durch die Wirklichkeit, nicht bloss die Phantasie, vermittelte und daher existirende Subject sein soll, löst sich daher in die menschliche Persönlichkeit oder das menschliche Selbstbewusstsein auf. In diesem sind denn auch in der That die ätherischen, sich durchdringenden Räume, Steine, Pflanzen u. s. w. und deren harmonisches System; in diesem ist die ganze ideale Welt, welche von Böhme, dann von Weisse u. A. in das göttliche Urleben gesetzt wird. Sein Anschauen, Vorstellen und sein Ideal hat daher der Mensch sich gegenübergestellt und Gott genannt, sein negatives Ideal Teufel.

Anmerkung. Man vergleiche hierzu besonders die Schwindeleien und Phantasien in Schelling's vorzeitlicher Selbstreflexion des Blindseienden, und in Weisse's Schrift: das philosophische Problem der Gegenwart.

c) Obgleich nun durch die Nachweisung des Widerspruches in der Vorstellung einer unmittelbaren, übernatürlichen Person jeder Versuch, dieselbe festzuhalten, aufgehoben ist: so setzt doch der in der religiösen Vorstellung befangene Gedanke diesem Widerspruch einen anderen, welcher in dem Nichtvoraussetzen der absoluten Person liege, entgegen. Es könne nämlich in der Folge nichts sein, was nicht im Grunde sei. Da nun die Welt zweckmässig eingerichtet und auch Wissen in ihr sei, so müsse der Grund der Welt zweckthätiges und wissendes Wesen sein, da schon die Zweckmässigkeit nicht ohne Wissen gedacht werden könne. Während daher der sogenannte ontologische und kosmologische Beweis vom Dasein Gottes nur überhaupt das Erscheinen in dem Sein und Wesen, das Endliche in dem Unendlichen fasst, oder das Universum in seinem immanenten Begriffe abstract sich vorstellt: so geht der teleologische und moralische bestimmt und specifisch auf den Beweis Gottes, der absoluten Persönlichkeit, welche als selbstbewusstes, zweckthätiges Schaffen und Bilden der Welt vorausgesetzt wird. Und wie hierbei die Gedankenbewegung von der Folge zu dem Grunde hingeht: so hat neuerdings Ulrici Gott von der Gedankennothwendigkeit der Entgegensetzung aus deducirt, indem nämlich der Gedanke des endlichen und bedingten Denkens den des unendlichen und unbedingten zur nothwendigen Ergänzung habe, und dieses dann eben den Unterschied der endlichen und der absoluten Persönlichkeit gebe, welche wir, da die Gedankennothwendigkeit das einzige absolute Kriterium des Seins für uns sei, als existirend denken müssen.

*α*) Was nun den ersteren Gedankengang betrifft, so erscheint in ihm Grund und Folge durch das abstracte Denken zersetzt. Allerdings ist der Grund Zweckthätigkeit und Wissen, aber eben damit und dadurch, dass er die Vermittelung ist, welche sich uns als gegliedertes, lebendiges und endlich auch selbstbewusstes Ganze darstellt. In der zweckmässigen Wirklichkeit und dem selbstbewussten Menschen ist eben der Grund, das Wesen als Zweckthätigkeit und Wissen da. Die Folge ist daher das Gesetztsein des Grundes, der wirkliche, reale Grund; und weil der Grund kreisende, scheidende und vermittelnde Bewegung, weil er die ewige Einheit der Reflexion in sich und in Anderes ist, so

ist alles Besondere in dem in sich reflectirenden Allgemeinen gehalten, d. h. schon an sich, bewusstlos zweckmässiges Moment, und das endliche Resultiren des Grundes aus sich selbst ist der sich gegenständliche Zweck, d. h. Wissen. Wird hingegen der Grund als Wesen gesetzt, ausserhalb dessen Selbstbeziehung die Folge als ein abstract Anderes fiele, so wäre die wunderbare Vorstellung von Gott und Welt vorhanden, deren Entwickelung in der That die Dogmatik ist. Es wäre dann der Grund die eine Totalität, die Reflexion in sich des Wesens und damit Zweck und Wissen, und die ganze Vermittelung wäre schon in ihm gesetzt; er wäre ein in sich vollendetes Universum, Gott. Es wäre dann die Folge die andere Totalität als dieselbe Reflexion in sich des Wesens und damit Zweck und Wissen, die Welt. Zugleich aber soll die erste Totalität der Grund der zweiten, und zwar als in sich beharrend, als sich selbst gleiches Wesen sein, so dass die Reflexion der Welt nicht in, sondern ausser denselben falle. So ist die Vorstellung eines Gottes da, welcher eine Welt aus Nichts schafft, eine Welt aus sich entlässt, ohne sich selbst ein Anderes zu sein, welcher Wesen ausser sich producirt, das aus sich selbst entlassene und doch sich selbst gleiche Wesen, d. h. das Wunder, der unbegreifliche Widerspruch ist. Aus diesem Grunde hat sich die theistische Vorstellung in der modernen Philosophie nothwendig in die pantheistische aufgelöst, oder der Gott ist zu dem Universum geworden, in welchem der Grund seiner Folge immanent, und Zweck wie Bewusstsein eine Reflexion des Grundes in sich selbst ist. So ist die Vorstellung und der Gedanke des Menschen Eins geworden mit der Wirklichkeit, der Erfahrung; und der Mensch hat den Gott als seine eigene Vorstellung erkannt, welche sich dem lebendigen Universum einreiht.

β) Was aber die Argumentation von Ulrici betrifft, so ist doch bereits die Zeit vorüber, in welcher man mit leeren Abstractionen alles Beliebige beweisen konnte. Dann kann man ebenso beweisen, dass der bedingte Magnetismus einen unbedingten, das bedingte Vegetiren ein unbedingtes, die bedingte Bosheit eine unbedingte sich gegenüber habe. Wohl mag von einem unendlichen Denken im Sinne des Spinoza die Rede sein. Das ist dann aber die allgemeine Einheit und Idealität des Seins, welche

erst in der Gliederung des Menschen in der Form des Selbstbewusstseins und damit der Persönlichkeit da ist, weil diese eben Begrenzung, Einzelheit und deren Brechung gegen Anderes, wie Selbstgliederung und Spiegelung voraussetzt, ohne welche das Wesen nur dumpfe Gefühlseinheit, bewusstloses Insichsein bleibt.

γ) Fassen wir nochmals die Sache kurz zusammen. Sagt man: das absolute Selbstbewusstsein (Grund) schafft Anderes, die Welt und das endliche Selbstbewusstsein (Folge), so wird hiermit behauptet, Welt, Selbstbewusstsein könne von Anderem gemacht werden, da es doch eben nur sich selbst schafft, nur die eigene Spiegelung des Wesens ist. Sagt man: das Selbstbewusstsein des Menschen sei Spiegelung innerhalb der unendlichen Gottes, so heisst das in Wahrheit: es sei selbst die Hervorbringung des göttlichen Bewusstsein in einem Momente des Seins.

δ) Endlich aber ist in der Welt ebenso sehr Unzweckmässigkeit, Böses, Unseeligkeit, Gedanken- und Bewusstlosigkeit da, und mithin ist Gott ein unzulänglicher Grund der Welt, welcher sofort wieder einer Materie und des Teufels als seiner Ergänzung bedarf. Es zeigt sich also, dass in der religiösen Phantasie nur das zerrissene und in abstracte Persönlichkeiten und Elemente als seine Gründe reflectirte Universum gesetzt ist. Dass nun aber die Vorstellungen von Gott, Teufel, Materie in ihrer Collision, ihren Widersprüchen gegeneinander sich sämmtlich auflösen, ist klar. Gott vernichtet Teufel und Materie, deren er zugleich zur Weltbegründung bedarf; der Teufel und die Materie vernichten Gott, die absolute Persönlichkeit, das Gute u. s. w.

ε) Resultat: Das Universum kann nur in und auf sich selbst ruhen, Gott und Teufel ist eine Abstraction aus demselben. Die Wahrheit, das Wesen der Dinge ist, weil sie ist, nicht weil sie in einem vorweltlichen Bewusstsein ist. Durch keine Willkür ist die Wahrheit gesetzt, sondern das, was sie ist, spiegelt sich in dem Gehirn des Menschen, wird hier Bewusstsein. Hiermit ist die Vorstellung Gottes aufgelöst, hiermit die Religion in ihrem specifischen Sinne untergegangen, um als Wissenschaft und Humanität wieder aufzugehen.

Erproben wir nun dieses Resultat an der Kritik der besonderen dogmatischen Vorstellungen.

## 2) Die besonderen Widersprüche der (christlichen) Dogmatik.

a) Alle Widersprüche der Dogmatik wurzeln in der Voraussetzung der absoluten Person und der Beziehung ihres Gegensatzes, der Welt und des Menschen, auf dieselbe als ihren Grund. Die absolute vorweltliche Person ist eine abstracte Vorstellung, ein Absolutes ohne Relativität, eine substanzlose Seele, ein Mittelpunkt ohne Peripherie. In ihr ist die Reflexion in sich, des Seins, welche allerdings zum Wesen der Wirklichkeit gehört, als besonderes fertiges selbstbewusstes Subject von der Phantasie dem Wirklichen voraus- und gegenübergesetzt. In der consequenten Ausbildung dieser personificirenden Phänomenologie wurden nun auch die besonderen äusseren und immanenten Bestimmungen des Menschen als eben so viele Gründe seines Daseins zu vorgestellten Subjecten. Daher die Personification der Naturmächte; daher steht neben Gott der Teufel; dann producirt die Phantasie Engel und Dämonen; in der Erinnerung werden Menschen als Unsterbliche, als Heilige gesetzt u. s. w. Die religiöse Vorstellung ist daher der Traum des Gedankens, das Zerfallen seiner Momente in selbstständige concrete Phantasiegebilde, deren Realität nicht sie selbst, sondern das wirkliche vorstellende Bewusstsein, der Mensch ist.

b) Die Dogmatik ist nun die in der religiösen Vorstellung befangene Reflexion. Sie wendet die Kategorien des Denkens auf dieselbe an, löst sie aber nicht auf, ja vollendet als abstracter Verstand die religiöse Zersetzung, und will als speculative Dogmatik die wunderbare Totalität der Religion als das absolute Wesen begreifen.

$\alpha$) Als das absolute Sein überhaupt oder der selbst grundlose Grund der Welt wird Gott in dieser Abstraction mit den Prädicaten der Ewigkeit, Unbedingtheit, Aseität u. s. w. bezeichnet, welche von dem Universum aus sämmtlich als einseitige Reflexionen erscheinen. Als absolute Person aber, d. h. als eigentlicher Gott, ist derselbe Geist, Wissen und Liebe, deren jedes die Subjectivität des Objects ist, und hat damit schon die Vermittelung in sich. Er ist das sich gegenständliche, das sich objective Wesen, die Einheit des Subjects und Objects. Da

nun in der religiösen Vorstellung Gottes alle Momente selbst wieder personificirt werden, so wird das Subject und Object und deren Einheit je zu einer göttlichen Person, und Gott daher als der dreieinige, als ewige Erzeugung seines Sohnes und Einheit mit ihm, d. h. als Vater, Sohn und Geist bestimmt (Reflexion in sich, Reflexion in Anderes, und Einheit beider). Da nun aber dem göttlichen Selbstbewusstsein und seiner Dreiheit die Realität des Seins, der Naturorganismus fehlt (m. vgl. oben 1.): so kann Gott weder wirkliches Selbstbewusstein, noch wirkliche Dreiheit von Personen in der Einheit sein, indem ein Unterschied von Personen einen Unterschied von Organismen involvirt, welchen freilich die naive religiöse Vorstellung der Dreiheit Gottes auch wirklich beilegt, damit aber denselben in das Natursein herabzieht und mit seinen sonstigen Eigenschaften in schneidenden Widerspruch setzt. So erscheint Gott und seine Trinität vielmehr als ein abstractes Abbild des Menschen und seiner Gattungs-Entgegensetzung und Einheit in Erzeuger und Kind, als die Gliederung und der Prozess des Menschenlebens reflectirt in den Grund der Welt, und in der idealen Phantasie abstract festgehalten. Herausgerisssen aber aus dem concreten Naturdasein muss nothwendig die göttliche Persönlichkeit und ihre Darstellung in drei Personen eine realitätslose Phantasmagorie, der Widerspruch naturloser Ich, seins- und existenzloser Subjecte werden, die Realität des Gespenstes.

Anmerkung. Hegel hat freilich die christliche Vorstellung umgewandelt; er lässt die Welt selbst und den Menschen den Sohn Gottes sein, d. h. er unterscheidet die ewige Idee, Gott an sich, ihre Entlassung zur Welt, und ihre Rückkehr in sich als Geist, oder er schiebt die religiöse Vorstellung in das Universum zurück, behält ihre Namen oder Ausdrücke und gebraucht sie als Momente des Weltprozesses. Theils aber hat derselbe in der Logik, der Idee an sich, wieder eine Art von abstractem Gott, eine naturlose Vernunft zu einem unklaren Subject hypostasirt; theils schiebt er die religiöse Vorstellung und die Wirklichkeit so unmittelbar in einander, dass da in der That eine unerquickliche Halbheit, eine Art von speculativer Dogmatik, durch welche überall die Auflösung der religiösen Vorstellung hindurchblickt, zum Vorschein kommt. Seit der Kritik von Strauss, Bauer, Feuerbach hat sich dieser Nebel zertheilt; und wenn etwa auch jetzt noch Parallelismen

zwischen der religiösen Vorstellung und der Wirklichkeit gezogen werden, so haben diese nur die Bedeutung, zu zeigen, dass erstere ein abstractes phantastisches Abbild der letzteren ist, weil ja die Phantasie ihren ganzen Stoff aus dem Universum nimmt.

Wenn nun die Aufklärung von dem dreipersönlichen Gott nichts hat wissen wollen, ihn vielmehr in die Eine absolute Persölichkeit aufgelöst hat: so hat sie statt dreier Abstractionen, in welchen noch ein Abbild des concreten Lebens liegt, eine einzige festgehalten, welche unter 1 schon vollständig kritisirt ist.

β) Gott, die vorweltliche Persönlichkeit, wird nun weiter in das Verhältniss zu der Welt gesetzt, wie er unter α) als ein Verhältniss in sich selbst bestimmt war. So ist er nun:

αα) Schöpfer der in seiner ewigen Vorstellung enthaltenen Welt aus Nichts durch seinen blossen Willen. Der schon an sich als naturlose Persönlichkeit wunderbare Gott, welcher der völlige Widerspruch in sich ist, bringt in eben so wunderbarer, unbegreiflicher, widerspruchsvoller Weise das reale Universum hervor. Der unauflösliche Widerspruch (— ein ganz anderer, als der, welcher in der Unendlichkeit des Universums nach Herbart zu liegen scheint, da nur in dieser Unendlichkeit alle Widersprüche der Abstraction als in dem in sich aufgelösten Widerspruch des Einen und Vielen überwunden sind, überhaupt aber die Wissenschaft, falls sie das Universum noch nicht widerspruchslos erfasst hat, in solchem Erfassen ihre Aufgabe hat, jedenfalls den erkannten Widerspruch selbst verwerfen muss —), dieser unauflösliche Widerspruch also, welcher in der göttlichen Weltschöpfung liegt, ist der, dass durch den göttlichen Willen Wesen, selbstständiges Sein, Materie hervorgebracht wird, da doch jede Production nur in das Wesen als dessen Erscheinung und Form fallen kann. Wird aber die Welt und Materie in Gott als ihr Wesen gesetzt, so ist Gott überall nur eben das Wesen der Welt, also Materie, Bewegung, Contraction und Expansion, menschliches Wissen und Thun u. s. w., d. h. aber, er ist nicht mehr Gott und nicht mehr Schöpfer der Welt aus Nichts. Dieser Vorstellung liegt eigentlich nur das Relative zu Grund, dass das Wesen aus einem für uns unsichtbaren (Nichts) zu einem sichtbaren und umgekehrt wird, welche Anschauung, in

die Urpersönlichkeit gesetzt, ihr das Hervorbringen alles Seins aus dem Nichts durch den blossen allmächtigen Willen beilegt. Die aus der Person entfernte Realität wird durch den Zauber der Phantasie wieder als Produkt der Person gesetzt. In Wahrheit kann das Setzende in dem Gesetzten nur sich selbst setzen, ist die Reflexion seiner in sich selbst. Die Welt göttlichen Denkens und Anschauens, gesetzt es wäre naturloser Gedanke und Anschauung möglich, würde daher nur göttlicher Gedanke und göttliche Anschauung sein. Eine an sich seiende natürliche Welt aber kann nur in dem an sich seienden natürlichen Grunde, nicht aber in dem Selbstbewusstsein gesetzt sein. Die abstracte Reflexion und Phantasie hingegen lässt die Seiten des Prozesses überhaupt zerfallen (nach der schon oben entwickelten Möglichkeit und Nothwendigkeit); sie lässt so die Ursache der Wirkung, den Grund der Folge, das Wesen der Erscheinung als Entgegengesetztes gegenübertreten; so Gott der Welt. Diese Zersetzung hat ihren vollständigen Ausdruck in der Behauptung einer zeitlichen Weltschöpfung Gottes, so dass hiermit Gott in seine vorweltliche Ewigkeit und seine Beziehung auf die gesetzte Welt zerfällt — ein Unterschied, welcher jedoch nach dem wunderbaren Verhalten Gottes zu der Welt kein Unterschied in Gott sein soll.

Anmerkung. Man sagt: Gott schaffe die Welt vermöge seiner Allmacht. Das ist ein Name für die Voraussetzung des religiösen Standpunktes, dass eine reale Welt aus dem Willen geschaffen werden könne. Diese Allmacht ist daher mit jener Voraussetzung kritisirt. Dieser Name: Allmacht, ist die reine unendliche Gedankenlosigkeit, die Abstraction von jeder realen Vermittelung, die bodenlose Tiefe der Phantasie, in welcher aus dem Unsichtbaren, dem Nichts eine ganze Welt von Gestalten aufschiesst. Nur bedenkt man nicht, dass diese Phantasie ein erfülltes Gehirn ist, in welchem die Welt schon reflectirt wurde. — Die weiteren Angaben, dass Gott die Welt schaffe, um sich selbst zu verherrlichen oder aus Liebe u. s. f. sind weitere Ausflüsse der Vorstellung des Absoluten als Person, und sinken mit der Auflösung der ganzen Vorstellung der Weltschöpfung zur Unbedeutendheit herab. — Eben desshalb ist es auch nicht nöthig, auf den Widerspruch der zeitlichen Weltschöpfung ausführlicher einzugehen. Es ist aber leicht einzusehen, dass, wenn Gott eine Welt schafft, er dieselbe ewig schafft. Denn es ist kein Grund, Gott in seiner Activität zu hemmen, ausser — die Furcht der Herren Dogmatiker vor dem Pantheismus, dass die

Welt zu dem Begriffe und Wesen Gottes gehöre. Diese Furcht ist aber mit der Auflösung der Vorstellung Gottes und seiner Weltschöpfung selbst gründlich aufgelöst.

ββ) In Beziehung zu der geschaffenen Welt überhaupt soll nun Gott Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht zukommen. In der Allgegenwart Gottes aber liegt der Widerspruch einer Person, eines Besondern, welches die Welt ausser sich gesetzt hat und doch in ihr sein soll. Wird aber mit der Immanenz Ernst gemacht, so löst sich Gott in das Wesen des Universums selbst auf. Ewige Allwissenheit wird Gott beigelegt, insofern sein Wissen, seiner abstracten Absolutheit wegen, jeder räumlichen und zeitlichen Vermittelung, jedem wirklichen Lebensprozesse entnommen wird. In dem göttlichen Bewusstsein ist daher die Realität des Unterschiedes und deren fortgehende Entwickelung, d. h. alles wirkliche Leben aufgehoben. Dieses Wissen ist daher nicht wirkliches Wissen, reale Idealität, sondern eine abstracte, nur in dem Vorstellen existirende Seele der Welt, welcher die Welt, das Leben selbst entrissen ist, das doch in ihr sein Bewusstsein haben soll. Als Allmacht endlich soll der Wille Gottes die Herrschaft über alles Sein haben, die Fortsetzung der wunderbaren Schöpfung. Da jedoch die Natur nach ihrem eigenen Wesen, als in sich selbst gegründetes Sein verläuft, und daher Gottes Wille hinter ihrer Nothwendigkeit verborgen ist, so lässt die religiöse Phantasie den Willen Gottes die natürliche Wirklichkeit in Wundern durchbrechen, um sich die subjective Gewissheit Gottes zu geben. Diese Wunder erliegen der Kritik der Schöpfung aus Nichts durch den blossen Willen überhaupt. Dabei kommt denn das religiöse Vorstellen in einigen Conflict mit sich selbst. Denn widerspricht sich Gott nicht, indem er die Naturgesetze, seinen eigenen Willen (gemachte gewollte Naturgesetze!!) wieder aufhebt durch das Wunder, einen anderen Willen? Die vielen Quälereien: dass Gott das Wunder selbst von Ewigkeit prädestinirt habe, dass er dadurch die vom Teufel, Menschen verkehrten wahrhaften Gesetze wieder herstelle, können wir ihrer wahrhaft naiven Nichtigkeit wegen hier übergehen.

In der Beziehung zu dem Menschen, welcher sich selbst als Ebenbild Gottes, als reine Freiheit und geistiges Schaffen, Setzen seiner Thaten aus Nichts, wenn schon in einer seiner Schöpfer-

kraft entzogenen realen Welt, vorstellt, kommt jedoch die Allwissenheit und Allmacht Gottes in Conflict. Die Absolutheit des menschlichen Willens, vorgestellt als abstracte grundlose Selbstbestimmung, tritt entgegen dem Wissen nnd Wirken Gottes — ein Gegensatz, welchen die dogmatische Reflexion nur durch die Aufhebung des einen Gliedes, sei es der göttlichen Allwissenheit und Allwirksamkeit, oder der menschlichen Freiheit, aufzulösen vermochte, damit aber nothwendig in neue Labyrinthe, wie der Passivität und Zeitlichkeit in Gott, oder der von Gott selbst gewollten Sünde gerathen musste. Alle diese Knoten sucht die dogmatische Reflexion vergeblich aufzulösen. Ihre wahre und wirkliche Auflösung liegt allein in der allgemeinen Auflösung der religiösen Vorstellung.

γγ) Das Verhältniss Gottes zu dem Menschen ist als Verhältniss des absoluten Geistes zu dem bedingten Geiste wesentlich ein moralisches, das des Vaters zu seinen Kindern. Der Mensch, das von Gott geschaffene Ebenbild seiner, hat jedoch die göttlichen Gebote, den Willen Gottes, der das Gute ist, vermöge seiner Freiheit oder seiner grundlosen Selbstbestimmung, welche eben so sehr Reflexion in Gott, als in sich sein kann, übertreten, hat sich selbst absolut gesetzt, in sich als Grund und Wesen reflectirt, sich ein anderes Gesetz, Gott gegenüber, aufgestellt, welches als Teufel vor der Vorstellung schwebt — Sündenfall. So ist Unglückseligkeit, Entzweiung und Tod in die Welt gekommen, und die ganze Menschheit, auf jenem ersten Grunde der Sünde, dem Bösen und der Unseligkeit verfallen — Erbsünde. Endlich aber ward Gott, das Gute, aus Liebe, aus Erbarmen in seiner zweiten Person, als Sohn Mensch, um den der göttlichen Gerechtigkeit und Strafe anheimgefallenen Menschen von ihr zu erlösen und zu der ewigen Liebe zurückzuführen. Es erschien der Gottmensch Jesus Christus, welcher, ganz Mensch und ganz Gott, beide Seiten vermittelte, und durch seinen Tod zugleich die Sünde der ganzen Menschheit trug und für sie Genugthuung gab. Von da an löst sich dann die Sünde und deren Strafe fortwährend auf durch den in der Menschheit fortwirkenden Christus, den heiligen Geist, dessen Wirken im Menschen die Gnade ist, welche jedoch der Mensch in sich gewähren lassen, sich ihr hingeben muss, widrigenfalls derselbe dem Teufel, der Hölle und ewigen Verdammniss anheimfällt.

Anmerkung. Freilich hat die Aufklärung diese ganze Phantasmagorie schon lange umgewandelt. Ihr ist Jesus von Nazareth ein blosser Lehrer der Menschheit, selbst nur ein Mensch, jedoch etwa ein Gesandter Gottes u. s. w. Seine Aufgabe war nur, durch die Lehre und Bethätigung des Guten, der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe die Menschen zu einem Gottesreich zu vereinigen, sie damit von ihrer Qual und Unseligkeit zu erlösen. Endlich wurde Jesus ganz in die Reihe der Menschen gesetzt, der Christus in ihm als ein Mythus der Gemeinde, er selbst aber, insofern nicht seine Existenz ganz geleugnet wurde, als mit allen Schranken der damaligen Menschheit behaftet aufgefasst. Durch dieses Alles wurde aber eben die religiöse Vorstellung des ganzen Gottmenschen aufgelöst, wie andererseits Gott selbst immer mehr in das Leben des Universums und des Menschen verschwand. Die Kritik der Religion wendet sich daher an jene ursprüngliche Vorstellung, und löst in ihrer Consequenz auch das auf, was in der Aufklärung als letzter abstracter Rest der Religion noch übrig geblieben ist.

Die entwickelten Vorstellungen enthalten nun in der That nichts Anderes, als die Entzweiung des Menschen in die Anschauung des Guten und Bösen, der Seligkeit und Unseligkeit, und die Erlösung von derselben. Ihr Standpunkt ist zugleich ein ethischer, insofern die Freiheit, die Selbstbestimmung des Menschen als das eine wesentliche Moment der Entzweiung und Erlösung hervortritt, wie denn das Christenthum, gegenüber den vorchristlichen Religionen, durch die Rückkehr des Geistes in sich charakterisirt ist. Dieser ganze Kreis des menschlichen Bewusstseins ist nun in jene religiöse Form gesetzt, in welcher die Erlösung selbst zu dem qualvollsten Widerspruch wird, und überhaupt Alles in Widersprüche übergeht, und das Menschliche sich in Unmenschlichkeit verkehrt. — So ist sogleich ein Widerspruch die Freiheit als die gesetzlose Willkür oder grundlose Selbstbestimmung des Menschen. Denn sie ist ein Hervorgehen der That aus dem Nichts, das Wunder der Schöpfung aus Nichts. Die dogmatische Reflexion ist daher so weit herabgekommen, den Sündenfall als eine reine begriffslose Thatsache hinzustellen. — Der Teufel, das Negative, die Beziehung der Besonderheit auf sich, wird sogleich zum Widerspruch, indem er die Form der selbstständigen Person annimmt; denn die Person kann, wie früher gezeigt wurde, weder blosse Besonderheit, noch blosse Allgemeinheit, d. h. weder Teufel, noch Gott sein. Und ferner entsteht sofort die

neue Frage nach dem Grunde des Teufels, wie nach dem Grunde der Hingebung des Menschen an denselben; und diese Fragen zugleich in Beziehnng zu Gott, der Alles in sich aufhebenden Persönlichkeit, und der vorgestellten abstracten Freiheit des Teufels und des Menschen, treiben die Reflexion in immer neue Voraussetzungen und Widersprüche, und finden ihre Lösung nur in der Auflösung der religiösen Vorstellung, in der in ihrer eigenen zunächst einseitigen Besonderheit mit sich als Allgemeinheit und mit den anderen Menschen zusammengehenden Persönlichkeit. — Die Erlösung aber durch den Gottmenschen enthält den allgemeinen Widerspruch, dass der an sich seiende Gott, welcher als solcher in der Vorstellung absolutes Wissen und unendliche Macht ist, zugleich Mensch sei, welcher als solcher in der Vorstellung das relative, endliche, beschränkte Selbstbewusstsein ist, welches sich erst immer vom Nichtwissen zum Wissen entwickeln muss. Der Gottmensch ist daher, im Sinne der Religion, die grauenhafte, gespenstische Vorstellung eines in jedem Punkte seiner selbst, in seinem ganzen Wissen und Wollen nicht Mensch seienden Menschen; und der heilige Geist in der Gemeinde ist nur diese fortgesetzte Vorstellung. Dieser Widerspruch in der Erlösung löst sich allein auf, wenn der Mensch selbst als das Ganze, wenn sein Wesen, seine Persönlichkeit als Zusammengehen seiner im Anderen mit sich selbst begriffen wird, während er niemals aufgelöst werden kann, so lange zwei gegenüberstehende fertige Personen, eine unendliche und eine endliche, in Eins verschmolzen werden sollen, d. h. so lange die religiöse Vorstellung festgehalten wird.

Dass nun endlich in den weiteren Vorstellungen von Unsterblichkeit des einzelnen Menschen, Auferstehung des Fleisches, jüngstem Gerichte, Himmel und Hölle, ewiger Seligkeit und Verdammung, dass ebenso in den Sacramenten von Taufe, Abendmahl und dergleichen, alle entwickelten Widersprüche der allgemeinen religiösen Vorstellungen wiederkehren und sich concentriren, bedarf kaum mehr einer Andeutung. — Die Unsterblichkeit des Individuums ist die aus der Realität, dem ganzen Sinnenleben herausgerissene Seele, die leere Abstraction des Ich. — Die Auferstehung des Fleisches ist die wunderbare, schlechthin unnatürliche Naturergänzung der Unsterblichkeit. — Das jüngste

Gericht ist die Beziehung dieser Unwirklichkeiten auf die Entäusserung der sittlichen Idee in ein Jenseits der Phantasie. — Himmel und Hölle sind die Zersetzungen der Person und des Universums nach der Seite Gottes und des Teufels hin, daher eben so unwirklich, wie die letzteren selbst. Sie lösen sich alle mit der Seligkeit und Verdammung in den wirklichen Menschen auf, weil sie ausserhalb desselben als die widerspruchsvollste Phantasmagorie erkannt worden sind. — Die Sacramente überhaupt sind eben so aufgelöst mit der göttlichen Person; sie sind daher nur noch ein Begiessen mit Wasser, ein Trinken von Wein und Essen von Brod. — Von Allem ist nur die Natur und der Mensch übrig geblieben, um sich nun, erlöst von den jenseitigen Abstractionen und deren Qualen, ihres Daseins zu freuen, und sich in der Wahrheit und Wirklichkeit zu versöhnen.

Die Substanz der Religion, das Universum und seine Blüthe, der Mensch und dessen Streben nach Glückseligkeit, bleibt; ihre Form ist gefallen.

---

## Resultat.

### Die Umwandlung der Religion in das freie Menschenthum.

Es hat sich überhaupt ergeben, dass die in der Religion enthaltenen Widersprüche, die Wunder und Unbegreiflichkeiten, nicht in dem religiösen Elemente aufgelöst werden können, sondern dass ihre Auflösung die Auflösung eben dieses Elementes selbst ist. Die Entgegensetzung der vorstellenden Reflexion in Grund und Folge, Geist und Welt, Gott und Mensch ist eben das Wesen der Religion. Diesem Wesen entspricht in der Auffassung der besonderen Erscheinungen des Wirklichen die Zersetzung desselben in Stoffe und Kräfte, in Leib und Seele, in Materie und Lebenskräfte u. s. w. Die Religion ist nur dieselbe Zersetzung, auf das Allgemeine, Unendliche, Ganze bezogen und um den Menschen als Zweck sich bewegend. Sie ist so mehr im praktischen Elemente. So ist sie von jeher eine Bestimmtheit in dem allgemeinen Geiste der Menschheit gewesen; und überwunden ist sie nur, wenn der ganze Geist der Menschheit sich dazu erhoben hat, die Abstractionen fal-

len zu lassen, und die dualistische Form allgemein in die einheitsvolle Weltanschauung aufzulösen. Dann sinken die idealistischen und materialistischen Systeme in die Einheit des Seins und Lebens zusammen. Diese Zeit ist jetzt erschienen.

Der Grund der dualistischen Reflexion (wohl zu unterscheiden von der Vielheit und Gegensätzlichkeit des Wesens, in welcher jedes Besondere die Einheit der Materie und Seele ist) liegt, wie schon angedeutet worden ist, zuletzt allein in der Natur des menschlichen Geistes, als Selbstbewusstsein (Kraft, Seele, Ich, Geist) unmittelbar nicht den eigenen Naturgrund (das Gehirnleben), sondern das äussere Sein zur Gegenständlichkeit zu haben, und hiermit als abstracte Idealität sich der Welt gegenüber zu setzen. Aus diesem Quell entspringen alle dualistischen Reflexionen, welche auch in alle Objecte gesetzt werden. Verbindet sich hiermit das Sichselbstsetzen, das Sich-als-Zweck-Erfassen des Menschen, so entwickelt sich daraus nothwendig die religiöse Vorstellung, indem der Geist des Menschen sich in das All als Grund und Zweck desselben setzt, und da er in seiner Beschränktheit sich machtlos weiss, in Gott dieselbe aufhebt.

Die Wissenschaft nun ist es, welche den Sieg über die dualistische Reflexion feiert, indem sie die Vermittelungen des Gedankens, des Wissens, des Ich erkennt, und damit die Wurzel aller Abstractionen auflöst. Sie breitet sich dann, überall den Gott lösend, durch das ganze Universum aus, dessen Wesen und Erscheinungen sie erforscht. Der Mensch ist erwacht aus seinem Traum. Er hat alle Schranken und deren Fanatismus abgeworfen, welche früher die Freiheit seines Erkennens und Seins und seiner Glückseligkeit in Folge der eigenen dualistischen Reflexion gefangen hielten. Der Glaube erliegt dem Wissen. Damit verschwindet zugleich die religiöse Erlösung und Versöhnung, und der Mensch entfaltet sich in wahrhafter freier Menschlichkeit, und erlöst und versöhnt sich in ihr, wie sie zusammenhängt mit dem Ganzen der Natur. Er fühlt und erkennt seine Befriedigung und Seligkeit in dem gemeinsamen, zusammenwirkenden Leben der Menschheit. Darin lebt er in freier Sittlichkeit, die Harmonie seiner selbst in der Harmonie des Ganzen erfassend, seine Egoität in dem socialen Menschenleben vermittelnd, vollendend

und aufhebend, ohne irgend den Blick nach dem Jenseits und dem Himmel zu richten. In ihr Nichts sind zerfallen die jenseitigen Belohnungen und Strafen, die ewige Seligkeit und Verdammung. Das Kindliche und jugendlich-Phantastische ist abgethan; die selbstbewusste Manneskraft herrscht und durchdringt die Lust und Poesie des Daseins.

Dieses Zeitalter ist in der Menschheit erschienen, und die vorstehende Kritik ist nur aus ihm hervorgegangen. In immer neuer, nie ermüdender Arbeit ist in Deutschland, besonders seit der Philosophie Hegel's, die Religion nach allen Seiten kritisirt und zersetzt worden. Und auch Hegel selbst als noch behaftet mit dem, welches er auflöste, ist der freien Menschlichkeit bereits verfallen.

Und nicht bloss in der Wissenschaft, dem Erkennen ist der neue Geist stehen geblieben; denn wie könnte er dieses, da alles Leben in's Wissen und alles Wissen in's Leben strebt? Er hat vielmehr seine praktische, sociale Wirklichkeit begonnen in dem Leben der freien Gemeinden, deren Wesen einfach darin besteht, die dualistische Reflexion im Gesammtbewusstsein aufzulösen, und das freie Menschenthum zu verwirklichen in Einsicht und Glückseligkeit Aller, damit auch das diesseitige Jenseits, Unwissenheit, Rohheit, Armuth verschwinde. Und diesem Kreise der Menschlichkeit wird das Leben von allen Seiten her entgegenkommen. Das ist das Positive, welches die Negation und Kritik von Anfang an beseelt und treibt, und durch sie hin sich an das Licht hervorringt.

Anmerkung. Es wird sich hieraus ergeben, dass auch die Versuche Noack's, wie des Verfassers der Zukunft des Christenthums u. A. die Kritik nicht vollendet haben, sondern in dem verflüssigenden Uebergang zu dem freien Menschenthum stehen. Betrachtet man z. B. die religiöse Versöhnung, wie sie am Ende des Werks von Noack: Mythologie und Offenbarung, oder: Theologische Encyclopädie, auftritt, so fühlt der freie Mensch, trotz der Tiefe gedankenvoller Poesie in der Auflösung der Endlichkeit durch die Versenkung in das Eine, doch sogleich durch, dass das nur eine abstracte, noch immer jenseitige Versöhnung ist. Und so wird auch hier das früher über das Eine bei Reiff und Noack Bemerkte bestätigt, dass wir uns nämlich noch immer in einer dualistischen Abstraction befinden, so sehr sie auch geleugnet wird. Bis zur Spitze des ganz unbestimmten Einen

ist Gott aufgelöst; aber in dieser Abstraction sitzt er noch fest, nnd dadurch nehmen die Werke Noack's, trotz des freien, gedankenvollen Geistes derselben, die Form speculativer Dogmatik an.

---

## Vierter Theil.

## Grundzüge der Religion der Freiheit, d. h. der Weltanschauung und der sittlichen Gestaltung des freien Menschen.*)

---

Die Auflösung der Religion in ihrem bisherigen Sinne enthält also schon die neue Position in sich selbst, welche man, mit Umwandlung des specifischen Religionsbegriffs, wohl die Religion der Freiheit, des freien Menschen nennen mag. Sie ist daher die sich in jener Kritik schon bewegende und wirkende positive Kraft der einheitlichen Weltanschauung und Sittlichkeit; die Kritik des Alten ist nur seine Selbstaufhebung, Umwandlung, und damit das Neue. Die Grundzüge des Letzteren, und also des Wesens der freien menschlichen Gemeinde, sollen hier als positiver Abschluss noch versucht werden.

Als der Mittelpunkt des freien Menschenthums hat sich ergeben die Auflösung der dualistischen Reflexion, welche in dem Christenthum zu ihrer universellen, daher entschiedensten und vollendeten Entwickelung gelangt ist. In ihm sehen wir daher die allgemeine Entgegensetzung in Geist und Fleisch, Gott und Welt. Zwar fehlt in keiner Form der Religion das Moment der Vermittelung; auch das Christenthum lässt daher den Geist Fleisch werden in dem Gottmenschen und dem heiligen Geist der Gemeinde. Allein die wesentlich christliche Bedeutung hiervon hat nicht nur den Dualismus zur Voraussetzung, son-

*) Da dieser vierte Theil erst nachträglich von mir hinzugefügt wurde, so finden sich in ihm einige Widerholungen dessen, was schon im „Resultat" des dritten enthalten ist. Dennoch wollte ich Alles unverändert lassen, indem dasselbe in seiner eigenthümlichen Stellung hier und dort sich vielleicht ergänzt.

dern auch das Ziel der Losreissung des Menschen von der natürlichen Lebendigkeit und Hinführung zu dem Reiche des Himmels, der geistigen Abstraction. Ja in dieser Hinsicht erscheint das Christenthum (und das ist die Wahrheit in den Ansichten von Daumer) als die allerstärkste Entzweiung des Menschen, insofern die Idee Gottes in den früheren Religionen noch mit dem Naturleben und der Individualität durchdrungen ist, daher der Mensch sich auf seinen Gott beziehend, sich auf die Natur und seine besondere Lebendigkeit mitbezieht, in dem Christenthum hingegen der Geist sich in seiner abstracten Freiheit erfasst und die Welt als seine Negation sich allgemein gegenüberstellt und sich von ihr losreisst, um sie in einem phantastischen Jenseits verklärt, d. h. abstract wieder zu gewinnen. Beruht daher auch alle Religion in ihrem specifischen Sinne auf der dualistischen Reflexion, indem in ihr der Mensch sowohl sich selbst, als das Naturleben in projicirten Anschauungen, Seelen, Personen von ihrem concreten Sein zugleich ablöst und sich gegenüberstellt: so ist doch in dem Christenthum der Geist so zu seiner abstracten Reflexion in sich gelangt, dass er mit seinem Inhalt als Widerspruch gegen die Welt überhaupt erscheint, und daher Gott als Begründer einer Welt sich darstellt, welche als das gegen ihn Negative sich auflösen soll. Das Moment der abstracten Natureinheit in der indischen Religion, des persischen Lichtreichs, des vorderasiatischen verzehrenden, reinen Feuers, des jüdischen Jehova ist nun als eine Welt der geistigen Innerlichkeit und Freiheit dem wirklichen Universum entgegengesetzt. Aber eben in diesem Insichzurückgehen des Geistes gegen die Objectivität liegt die nothwendige Voraussetzung seiner selbstbewussten Versöhnung und der Tilgung des ganzen Dualismus (und nach dieser Seite ist die Auffassung von Daumer einseitig und unwahr). Denn eben darin, dass der Gegensatz unendlich und völlig frei hingestellt wird, ist derselbe zu der Reinheit gelangt, in welcher seine Nichtigkeit nicht mehr verborgen bleiben kann, so dass er nun von hier aus durch das Ganze hin aufgelöst wird, wie dieses am Ende des zweiten Theils und in dem dritten dargelegt worden ist.

Hoffentlich ist nun auch die Einsicht schon allgemeiner geworden, dass man mit solchen allgemeinen Sätzen des Christen-

thums: Gott ist die Liebe, Gott ist Geist u. s. w. die prinzipielle Einheit desselben mit der Religion der Zukunft (um dieses Wort zu gebrauchen) nicht mehr wird beweisen wollen. Denn dieser Geist, diese Liebe, selbst des Feindes, steht im Dienste des Dualismus von Himmel und Welt, oder, wie Feuerbach sagt, des Glaubens. Die Liebe ist selbst in Indien gepredigt; sie ist ein allgemein Menschliches, welches sich durch alle Religionen hindurchzieht, aber in ihnen jedesmal von der Grundanschauung beherrscht wird. So erträgt denn Gott die Liebe im Christenthum, die ewige Verdammung der Bösen, die Hölle, die Pein der Ungläubigen recht gut neben sich. Diese Liebe ist der christliche Himmel, welcher doch gegen die Welt, das wirkliche lebendige Universum, zu dem verzehrenden Feuer wird.

Von diesem Dualismus sind wir nun erlöst, und haben eine neue Wissenschaft und ein neues Leben von der einheitlichen Weltanschauung aus zu entwickeln.

1) Die einheitliche Weltanschauung als Wissenschaft.

Die freie Philosophie als Wissenschaft des Universums, befreit eben von dem früheren Dualismus und allen seinen Abstractionen, hat hiermit die letzte Eintheilung bei Hegel, in Idee, Natur und Geist aufgelöst, und ist nur die vollkommen genetische Reproduktion des lebendigen Universums in dem menschlichen Erkennen; sie ist die allumfassende Naturphilosophie. Denn die Idee ist nur menschliche Abstraction; und der Geist ist Mensch geworden, der Mensch aber die Blüthe und Spitze der Natur. So beginnt die Philosophie mit den primären kosmischen Naturgestaltungen und endigt mit dem menschlichen Organismus als dem Vermitteltsten in der Natur. Der Geist des Menschen wird in und mit diesem Organismus selbst begriffen. Ausser diesem lebendigen All ist Nichts.

Die Durchführung hat nun zu zeigen, dass die Natur in allen ihren Gestalten die materielle Beseelung, und eben desshalb in dem Menschen die Blüthe ihrer selbst ist, mit Abwerfung jedes fremden, unmateriellen Prinzips. Sie hat zugleich die dualistische Reflexion aus dem Menschen selbst zu begreifen, und damit aufzulösen. (Hierüber vergleiche man den dritten Theil.) Der erste, unvollkommene Versuch soll hier gemacht werden.

Die wirkliche Welt kann nur die Entwickelung dessen sein, was ihr als Keim zu Grunde liegt. Der Keim aber in seiner Totalität enthält alle Momente. Nun ist das abstract Eine so nichtig wie das abstract Viele, welches nur die vielfache Setzung des Ersteren ist. Sie sind nichtig an ihnen selbst, weil sie Grenze des Seins, Nichts sind; sie sind nichtig, weil sie kein Keim der wirklichen Welt sind. Weder aus dem abstracten Ich, noch aus der Vielheit der Monaden kann die Welt begriffen werden; eine materielle Atomistik aber ist nur selbst das materielle Problem: denn jedes Atom ist Einheit des Vielen, der leere Raum aber zwischen den Atomen ist der vollkommene Widerspruch, das daseiende Nichts. Diese ganze dualistische Reflexion, das wissenschaftliche Abbild der religiösen Vorstellung, löst sich auf.

Es bleibt daher als der wirkliche Begriff des Universums allein übrig die in Eins strebende Unendlichkeit des Seins, die sich nach allen Richtungen hin anziehende und daher ebenso nach allen Richtungen repellirende, continuirliche Vielheit. Damit ist das Unendliche schlechthin Raum, Kraft, Reflexion, Prinzip der Bewegung. Das Streben der abstracten, identischen Fixirung (vgl. Herbart) ist daher in der That vergeblich, geht durch sich selbst stets in das Unendliche zurück (vgl. auch Trendelenburg u. A.). Ist dieses aber nicht auch ein innerer Widerspruch? Das ist es der reinen Identität gegenüber, in diesem Sinne ist aber von dem Universum nur zu sagen, dass dasselbe der Widerspruch gegen alle Abstractionen, in sich selbst aber der ewige, lebendige, mit sich einige Widerspruch, eben die reale Unendlichkeit ist. Dass in dieser ein absolut leerer Raum, eine leere Phantasie ist, leuchtet ein; denn ein solcher wäre die Verneinung der Unendlichkeit und doch ein Moment derselben, welcher Nichts wäre.

Dieses absolute Positive, in welchem jede Negation nur Moment ist, welches daher keinen Anfang und kein Ende, keinen Ursprung hat, ist nun seinem Begriffe nach allerdings als das ewige reale Subject zu bezeichnen, dessen Gliederung das Universum ist. Denn Subject überhaupt ist das Ansich, die Substanz, welche Reflexion in sich ist und in ihr alle Prädikate, Thätigkeit, Bewegung einschliesst. Das Eine aber, welches in Eins strebende Vielheit und Unendlichkeit ist, ist schlechthin

Reflexion, in sich zurückkehrende Einheit, d. h. eben Subject, ideelle Realität. Damit ist dasselbe die Einheit seiner Unmittelbarkeit und seiner Reflexion in Anderes, daher sich selbst ein Anderes in seinem Sichgleichbleiben, folglich Sichselbsterfassen in seinem Sein, oder sein Sein ist Sichselbsterfassen. So ist es Empfinden, und da die Reflexion in sich untrennbar ist von der Reflexion in Anderes, so ist es eben so schlechthin Trieb. Da aber sein Wesen zugleich unmittelbar in der Vermittelung ist, so ist es ebenso sehr Sein, Materie. Daher sagen wir mit Recht: das Absolute ist empfindende und treibende, in sich reflectirende, spiegelnde Materie, das Universum ein gegliedertes lebendiges Wesen.

Wird nun dieses unendliche Eine als Prinzip gesetzt, so entsteht nun die Frage: Kann in ihm der ewige Uebergang zu dem Universum, der Gliederung des All erkannt werden? Es ist die Frage nach der Scheidung des Einen in sich selbst. Nach empirischer Analogie könnte man sagen: Wie sich aus dem Keim des Thieres dessen Gliederung entwickelt, so das Universum aus seinem Keime. Allein damit wäre das Universum so wenig wie die Gliederung des Thieres begriffen. Es muss daher in jenem Prinzip des Universums selbst die immanente Nothwendigkeit desselben liegen. Wäre das nicht der Fall, so wäre der Begriff ungenügend. Es ist aber der Fall. Denn das Unendliche ist seinem Wesen nach durch und durch centroperipherisch. Es ist nämlich die in Eins strebende Unendlichkeit, welche aber selbst dieses Streben als Vielheit, als unterschiedenes ist. Von allen Punkten aus ist das Unendliche der centrale Trieb. So ist sein Einheitstrieb selbst der Grund der vielen Eins; die Sphäre contraponirt sich in Sphären. Damit ist das Unendliche Bewegung, räumliche Zeit oder zeitliche Räumlichkeit. Diese Bewegung ist zugleich Setzen der materiellen Differenz; die reale Kraft geht nach vielen Richtungen in sich zusammen, und in den Zwischenräumen in sich auseinander (kosmische Körper und kosmischer Aether). Zugleich ist die in sich zusammengehende Sphäre Differenz nach Innen und Aussen, ein Oscilliren der Centralanziehung und des Triebs nach den äusseren Centris (universelle Gravitation). Damit beginnt sie, in sich selbst zu kreisen, damit tritt Differenz der Geschwin-

digkeit nach Innen und Aussen zu ein, damit Zerfallen der Sphäre in Kreise und Sphären mit allgemeiner Bewegungsrichtung (Milchstrassen-, Sonnen-, Planetensysteme). Die Spannung und Oscillation der Sphären und des Aethers ist das allgemeine Prinzip des Leuchtens (erscheint dem Auge als Licht). Auf diese Weise erscheinen alle Kräfte, Stoffe, Gesetze als die Entwickelung des Unendlichen, als Differenzirung des Einen Gesetzes, des Einen realen Subjects, welches selbst Stoff ist als Unmittelbarkeit, Kraft als Reflexion. Und alles Anziehen, Auseinandergehen, alle Specification des Wesens ist selbst sein Empfinden und Trieb, weil Differenz der Reflexion in sich und in Anderes. Die Nothwendigkeit ist Eins mit der Freiheit. In dem Grade aber, in welchem das Leben noch der grosse kosmische Zug ist, erscheint auch die materielle Beseelung nur als diese Allgemeinheit, noch nicht als specifische Individualität. Wollte man übrigens die ewige Gliederung des Unendlichen von der Seite seiner Selbsterfassung, seiner Subjectivität, welche an sich Objection und daher der Trieb ist, sich als solche durch Contrapositionen zu verwirklichen, auffassen, so würde dieses im Grunde nur dieselbe Betrachtung sein, welche eben aufgestellt wurde. Nur würde dann der primitive Punkt der Gliederung mehr als Selbstbestimmung des Unendlichen erscheinen, und in diesem freien Treiben des Seins in sich als einem ersten Vermittelungsmoment jede weitere Frage nach der specifischen Bestimmtheit der kosmischen Systeme erlöschen, welche dann nicht von der Urbewegung, sondern nur von den einmal daseienden und vorausgesetzten Differenzen aus begriffen werden muss. Gesetzt aber, der Gedanke könne nicht fertig werden, ohne dieses zufällige und nach dem Zweck treibende ewige Anfangen der Gliederung, so kann dieses nimmer zu der Hypothese eines von der Materie getrennten Gottes führen, sondern, da dessen Widersprüche erkannt sind, so kann nur ein ursprünglich Freies oder Reines der Materie als Grundwesen der Welt gesetzt werden, welches sich selbst zur Besonderheit und deren Nothwendigkeit determinirt. Und endlich selbst gesetzt, es müsse das Universum richtiger aus einer Atomistik oder den Monaden Herbart's oder der Idee Hegel's begriffen werden: nie und nimmer kann dasselbe aus einem anderen Wesen als seinem eigenen, nie und

nimmer daher aus einem irgendwie Transscendenten (Gott) gefasst werden.

An die dargelegte Bildung der kosmischen Sphären schliessen sich die Ideen und Forschungen von Newton, Laplace, Herschel, Kant, Oken, Mädler u. s. w. vollkommen an.

Wir haben also Sphären, grosse Sternsysteme, welche in Sonnen- und Planetensysteme zerfallen. Die Entwickelung geht durch gasartige Kugeln, Ellipsoide, Ringe, zu weiterer Zertheilung in die Sonnen, Planeten u. s. w. fort. Diese scheiden sich selbst in Kreise, welche durch die mehr centrale oder peripherische, nach den anderen Gestirnen gewendete Stellung verschiedene Intensitäten der Verdichtung und Polarisationen des in sich reflectirten Stoffes darstellen, wodurch sich, indem die dynamische Bestimmtheit in dem bildsamen Urstoff sich fixirt, die chemischen Differenzen desselben, und damit die magneto-electrischen Spannungen und chemischen Prozesse nebst Wärmeerscheinungen als lauter Ausgleichungstriebe der specifischen Stoffe entwickeln. Damit schreitet zugleich die materielle Form durch und durch zu Differenzirungen, Kügelchen und deren weiteren Gestaltung, dem tropfbar flüssigen und dem festen Zustande als der differenzirten Richtung des Zusammenhalts fort.

Es bilden sich mit den chemischen Prozessen concrete Stoffes-Reflexionen, Individualitäten, welche Verknotungen differenter Elemente sind. Die chemischen Elemente selbst sind Individualitäten, welche sich durch alle Zustände (des Festen, Tropfbaren, Gasigen) hindurchziehen und behaupten; sie sind primitive Bestimmungen, welche wohl sich gegenseitig durchdringend und neutralisirend, scheinbar untergehen, aber dennoch sich erhalten und wieder hervorgehen, deren wirklicher Untergang daher nur durch die Reduction der kosmischen Gegensätze möglich zu sein scheint, aus welchen sie primitiv entstanden.

Immer lebendiger wird nun das Wesen in dem Kreislauf der specifischen Elemente. Immer tiefer geht es als reflectirende Einheit, als empfindendes, treibendes, gestaltendes Leben in sich auf. Die Einheit mit sich spiegelt sich nach vielen Seiten, und erreicht endlich eine Centralität, welche aus ihrer sich richtenden treibenden Bestimmung nach dem Besonderen hin in sich als

Einheit zurückkehrt, und damit als empfindende Centralität real wird.

Näher treten als die drei Hauptformen und Stufen der concreten Individualität die Mineralien, Pflanzen und Thiere auf. In der ersteren erlischt die innere Lebensbewegung, indem dieselbe binär gegliedert ist, in einem relativ neutralen Produkte (Luft, Wasser, Gestein). Der Krystall ist die feste Gestalt, in welcher die durch und durch polarisirte concrete Individualität zur Ruhe kommt. Das Empfindungs- und Triebswesen geht noch auf in diesem regelmässigen Gestalten. In der Pflanze erhält sich die chemische Durchdringung, indem dieselbe eine vielseitige (ternäre u. s. w.) Richtung in sich trägt, als kreisender Prozess, welcher fortwährend in peripherische Gestaltung (Zellenbildung) nach Aussen zu übergeht, nach Innen in steter Assimmilation und Reproduction begriffen bleibt, und dabei wesentlich mit der Licht- und Wärmeerregung zusammenhängt. In ihr tritt schon die fühlende und treibende Innerlichkeit deutlicher hervor, welche sich nach dem Boden und dem Lichte zu richtet, in Kreisgebilde entwickelt, in Zeugungsgegensätze spaltet, und durch deren Einigung als lebendigen Keim reproducirt. Jedoch ist die Selbsterfassung noch Eines mit dem kreisenden Stoffe, hat und setzt noch kein besonderes Organ, in welchem sie sich als Zweck behauptete. Das tritt vielmehr erst in dem Thier hervor, in welchem, in Folge der Vermittelung der stofflichen Bildung durch schon an sich lebendige Materie, der Keim des Lebens sich frei nach Innen abscheiden, und als fühlende und wollende Centralität organisiren kann, für welche das Verdauungs- und Gefässleben als pflanzliche Basis abgeschieden, und nun vermittelnd wird. Die ursprüngliche Subjectivität tritt nun als Zweck aller ihrer Gegensätze und Gliederungen, in welche sie zerfallen war, hervor. Es bildet sich im Nervencentrum ein freies Spiegelungs- (Sinnen-) Leben, welches durch die peripherischen Nerven die besondere Objectivität als Selbsterregung in sich setzt. Der animalische Keim ist schon an sich dieses Sichselbsterfassen der Sphäre als subjective Einheit, als Selbstobjectivität; und sein bildendes Treiben ist ein von dieser Innerlichkeit beherrschtes, welche von ihrer Centralität aus sich gegen die Objectivität reflectirend Sinnesorgane schafft, und in harmonischer Einheit

mit sich bleibt. Diese Gliederung aber geht so sehr nur hervor aus der totalen lebendigen Individualität, der materiellen Beseelung, dass die Zersetzung derselben in Stoffe, Atome und Seele schlechthin der Tod derselben ist, zu lauter unbegreiflichen Hypothesen und Einbildungen führt. Wir müssen einfach anerkennen, dass hier der ganze Stoff selbst Ich, und das Ich materielle Idealität ist. Man könnte sagen, dass das reine und freie Subject, welches das Absolute in seinem Prinzip ist, aus welchem dasselbe der Besonderheit verfiel, durch den Kreis des Besonderen in seine Reinheit und Freiheit zurückgekehrt ist, und sich desshalb als solche behauptet. Und hier zeigt sich die Wahrheit der Hegel'schen Philosophie, die Bewegung der Idee durch ihr Anderssein zu sich selbst, nur dass die Hegel'sche Dialektik Idee und Geist als Abstractionen der Natur gegenüberstellt, statt diese als Totalität und Continuität zu fassen. Hegel hat daher die neue Weltanschauung in alten Formen, den neuen Wein in alten Schläuchen dargestellt. Feuerbach hat diese entschieden zerrissen, damit aber auch den Inhalt zerfallen lassen, anstatt ihn in sich selbst zu gliedern.

Die letzte und höchste Form des Wesens ist nun der Mensch. Sein Unterschied von dem Thier ist nur die höhere thierische Vollendung oder Centralität. In ihm hat das Gehirn, das freie Nervencentrum, das sich selbst erfassende Sein, vermöge der geistigen, das Centrale am vollkommensten freilassenden Bedingungen, sich zu einer Grösse und Intensität gestaltet, dass dasselbe als die subjective Allgemeinheit gegen die Richtung in's Besondere in sich zurückkehrt, und dieselbe in seiner Einheit festhält und von ihr aus beherrscht, während das Thier noch an dieselbe verfällt. Diese freie Centralität ist das Denken, das freie Ich, welches schon im Keim als Potenz gegenwärtig, sich entsprechend den ganzen Organismus gliedert. Es bringt dann auch, dem Thier analog, den totalen Gegensatz der Individualität, des Insichseins und des Strebens, des Gefühls und des Triebs in dem Weib und dem Mann aus sich hervor, gestaltet ihn organisch, und lässt aus seiner Ineinsbildung das Individuum unendlich wieder hervorgehen. So tritt die Menschheit auf, und gründet sich aus dem Gedanken ihre Welt, das erkennende und sittliche Dasein.

Aber auch das menschliche Individuum ist sterblich nicht nur, sondern an ihm selbst die Bewegung zum Tode. Denn der fühlend-treibende Prozess des Gestaltens sinkt in dem Grade, als derselbe sein Ziel erreicht hat, und die flüssige Lebensbewegung geht über in Erstarrung. Zuvor jedoch hat derselbe als Moment seines Zieles neue Individuen aus sich erzeugt, und so ist das Leben der Menschheit ein Leben steter Selbstverjüngung, und diess seine relative Unsterblichkeit.

Die Geschichte der Menschheit ist die geistige Entwickelung und Gestaltung derselben durch diese stete Selbstverjüngung in Individuen hin. Sie beginnt mit einem Kreise von Stämmen, erhebt sich in dem vollendetsten (dem kaukasischen dieser Erde) zu grösster geistiger Freiheit, d. h. dem vollkommensten Erkennen und der schönsten Sittlichkeit. Ihr Anfang ist die Naturbefangenheit, d. h. das Entäussern der Centralität, des Gedankens in das Besondere; ihr Fortgang ist die Selbsthaltung des Menschen in der Objectivität, die Rückkehr in sich, bis zu der Universalität freier Anschauung und Sittlichkeit. Diese hat bei uns begonnen mit dem Römerreich und dem Christenthum, jedoch zunächst als einseitive Reflexion in sich des Gedankens gegen die lebendige Mannigfaltigkeit der Natur. Sie hat nun diese Negation aufgelöst, sich mit der Natur versöhnt, und wird daher ein Reich schöner, freier Menschlichkeit gründen.

2) Die sittliche Gestaltung des Menschenlebens auf der Grundlage der einheitlichen Weltanschauung.

Es ist klar, dass auf der entwickelten Grundlage ein religiöses und kirchliches Verhältniss im eigentlichen Sinne nicht mehr möglich ist. Denn das Universum, das materielle beseelte Wesen, welches erst in dem Menschen Person, Selbstbewusstsein ist, ist so wenig ausserhalb des Menschen als in demselben Gegenstand der eigentlichen Anbetung. Ausserhalb nicht, weil es hier kein Selbstbewusstsein, keine Person ist; in dem Menschen nicht, weil der Mensch nicht sich selbst und seines Gleichen als absolute Macht setzen und sich gegenübersetzen kann. Wohl aber tritt der Mensch zu der Natur als seinem unendlichen, allmächtigen, geistvollen, alles Wissen zeugenden und doch von ihm nie vollkommen zu durchdringenden Lebensgrunde, und zu dem

Menschen als gleichem, brüderlichem Dasein in wesentliches Verhältniss. Er erkennt die Natur und freut sich ihrer Herrlichkeit, Macht, Zweckmässigkeit und Schönheit; er benutzt auch ihre Elemente, Kräfte, Gesetze zu der Verschönerung, Erleichterung, Vollendung seines Daseins. Das ist der Kultus, welcher nach der Seite des Lebensgrundes hin noch stattfindet.

Die hauptsächliche Beziehung aber ist die des Menschen zu dem Menschen, die Socialität und Association der Einzelnen. Wie nun der Trieb des Erkennens in der christlichen Weltanschauung wesentlich die Richtung auf das Jenseits hatte, zu einer Systematik der idealen, himmlischen Phantasiewelt wurde, jetzt hingegen in das wirkliche Universum, das überall gegenwärtige Diesseits zurückgekehrt ist, so hatte auch der sittliche Trieb die Haupttendenz nach jener idealen Welt, und ihr mussten die natürlichen Verhältnisse des Menschen unterliegen. Das Natürliche galt dort ja doch für das Untergeordnete, ja Verderbte und Verderbliche; diese Erde für einen Ort kurzen Aufenthalts und der Prüfung, nach welcher erst das eigentliche himmlische, selige Leben folge.

Durch solche Phantasie wurden auch die wesentlichen Triebe des Menschen: der Gerechtigkeit, der Liebe, der Glückseligkeit theils verneint, theils verkehrt und fanatisch zerrüttet, wie dieselben auch in der früheren Menschheit durch Naturbefangenheit, Nationalschranke, Kastenwesen u. s. w. gebrochen und gehemmt waren. Jetzt hingegen sind dieselben zu der Universalität freier Menschlichkeit gelangt, und entwickeln sich als Gestaltung der wirklichen, gegenwärtigen Menschenwelt.

Diese Triebe aber sind in Wahrheit nur gebrochene und entzweite Strahlen des Einen Triebes der Seligkeit des Menschenlebens. Denn meine Glückseligkeit ist selbst mein Recht und meine Liebe, und umgekehrt mein Recht und meine Liebe ist meine Glückseligkeit. Der Unterschied würde daher nur in sofern hervortreten, in wiefern meine Seligkeit der Seligkeit der Andern gegenübertritt; und da würden dann die Forderungen eintreten, dass ich meine Glückseligkeit nicht durch die Ungerechtigkeit und den Hass gegen den Mitmenschen, aber auch, dass ich nicht durch die Gerechtigkeit und die Liebe zu demselben meine Un-

glückseligkeit vermitteln solle. Denn alle diese Gegensätze enthalten Widersprüche; denn Ungerechtigkeit und Hass sind selbst Unseligkeit, Gerechtigkeit und Liebe Seligkeit; dennoch war in der bisherigen Menschheit ebenso eine Disharmonie zwischen meinem gleichfalls berechtigten Glück und der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Mitmenschen, als beide auch in Harmonie standen. Daher diese stete Qual in der Entgegensetzung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit, des Guten und Bösen, der Tugend und des Egoismus. Der Standpunkt der freien Menschheit kann daher nur der sein, diese Widersprüche aufzulösen, und zugleich die ganze Naturlebendigkeit des Menschen in ihrer Wahrheit anzuerkennen.

Gehen wir nun von dem Menschen aus, wie derselbe in dem Universum steht, so hat er dessen Wesen, das Zusammengehen in Eins, die Harmonie der Gliederung, jedoch auch das andere Moment, die besondere Reflexion in sich, die Vereinzelung und Entgegensetzung an ihm selbst — und zwar beides zugleich als selbstbewusstes Leben. Während nun das Naturleben in dem System der Gestirne eine stete rhythmische Bewegung darstellt, ist dasselbe in den Gestaltungen der individuellen Lebendigkeit zwar auf gleichfalls allgemeiner rhythmischer Grundlage doch so vereinzelt und nach allen Seiten der positiven und negativen Besonderheit preisgegeben, dass dieses Leben als ein steter Wechsel der Harmonie und Disharmonie, der Freude und des Leid's, der Seligkeit und Unseligkeit erscheint. Das ist das Dasein des Thieres, welches aus Gefühl und Trieb (Instinkt) wohl seine Harmonie zu erhalten strebt, dennoch aber den negativen Mächten nicht minder anheimfällt. Gesteigert erscheint dieser Kampf in dem Menschen, in welchem das Erfassen des Allgemeinen, das Ideal, die Entzweiung zur höchsten Spitze treibt. Aber als in sich reflectirte Allgemeinheit, Centralität ist er selbst Bewusstsein, freie erkennende Einheit, und hat darin das Mittel, das Negative, preisgegebene Einzelheit in die Harmonie und Seligkeit durch die Abwehr und Auflösung der feindlichen Verhältnisse zurückzunehmen. Die ungetrübte bewusstlose Seligkeit der Gestirnbewegungen wird wiedergeboren aus dem selbstbewussten Geiste, welcher der Wirklichkeit das Ideal entgegenstellt, und sie idealisch überwindet und ordnet, weil er eben

die Stellung der Einzelheit in ihren positiven und negativen Beziehungen erkennt. In diesem Ueberwinden der Unseligkeit begriffen, kann und hat er es dann ruhig dem grossen Ganzen zu überlassen, in wie weit er die Vollendung in ihm erreichen kann.

Deutlich aber tritt es sogleich hervor, dass diese Herstellung der Seligkeit des Menschen nur in der Gemeinschaft der Menschen verwirklicht werden kann. Denn einestheils ist ja die schon aus innerstem Natur- und Gattungstrieb hervorgehende Gemeinschaft selbst ein Hauptmoment der Seligkeit des Einzelnen (Familie und alle freiere Socialität); in dem Anderen mich selbst wiederzufinden, mit ihm nach allen Seiten in der Einheit des Anerkennens und Anerkanntseins zusammen zu gehen, ist Freude menschlichen Daseins. Anderentheils kann nur die vereinnigte Kraft die negativen Momente der Einzelheit nachhaltig überwinden. Die freie Menschheit hat daher als Gemeinschaft die Gegensätze des Guten und Bösen, des allgemeinen und einzelnen Wohls in allgemeine Glückseligkeit aller Einzelnen zu versöhnen.

An dieser Aufgabe arbeitet jetzt die Menschheit: alle politischen, socialistischen, communistischen, religiösen Erscheinungen haben dieses Ziel. Die wesentlichen besonderen Aufgaben, welche ihre Lösung verlangen, sind folgende:

1) die materielle Zerrissenheit, den Gegensatz des Reichthums und der Armuth der Einzelnen, des Kapitals und der Arbeit auszugleichen, das communistische Problem, welches jedenfalls eine Gesammtgarantie des freudigen materiellen Daseins aller Einzelnen fordert;

2) die Entgegensetzung in Wissende und Unwissende durch Gesammt-Intelligenz, namentlich durch Hervorbringung der einheitlichen Weltanschauung, in allen Einzelnen zu vernichten, das Problem der allgemeinen Schule und Bildung, welches mit dem ersteren durchaus in einander greift, indem keins ohne das andere realisirt werden kann. Denn nur der materiell sicher gestellte Mensch kann zu gründlicher Bildung, und nur der gebildete Mensch zu wahrer Gesammtgarantie gelangen.

Der so materiell und geistig befreite Mensch wird dann aus sich selbst einen wahren, schönen Organismus mensch-

lichen Gemeinlebens entfalten, und dadurch jenen beiden Momenten Sicherheit und Dauer verschaffen. Er wird

3) die Familie in schöner Menschlichkeit verwirklichen; sie wird sich nur durch ihre eigene Harmonie erhalten. Er wird
4) ein freies sich selbst bestimmendes Gemeindeleben, und
5) einen freien, sich selbst bestimmenden Staat, wie
6) einen wahrhaften Völker- und Staatenbund gründen, welcher immer mehr eine freie Gesammt-Menschheit darstellen wird.

Diese Tendenz der gegenwärtigen Menschheit ist nun zwar überall in den gebildeten Völkern wirksam; doch nimmt sie in verschiedenen Völkern und Individuen verschiedene Ausgangspunkte. In Deutschland ist ihr originaler Ausgangspunkt die religiöse Bewegung. Von dieser geistigen Tiefe der Weltanschauung aus beginnt hier eine Umwälzung der bisherigen beschränkten Ideen und Formen. Wir sehen in diesen Tagen die Bildung freier Gemeinden; wir sehen, dass dieselben in friedlicher, intelligenter Weise das freie Menschenthum erstreben und beginnen. Die in dem Vorliegenden entwickelte Weltanschauung und sittliche Lebensgestaltung ist aber ohne Zweifel das wahre bewegende Prinzip dieser Gemeinden, so sehr auch die erste Erscheinung derselben, als Massenbewegung, mit dem noch behaftet sein mag, welches in seiner Auflösung begriffen ist. Dennoch leuchtet das Wesen schon überall hindurch; der Tag ist da, die Sonne steht an dem Himmel, wenn auch noch gebrochen durch Wolken. Nicht vergebens werden wir ihrem vollen Glanze entgegenharren.

---

# LII.

# Ueber Wissen und Naturwissen.

Von

Dr. med. Arnold Mendelssohn.

Sendschreiben an Herrn Dr. M. Carriere, in Giessen.

---

Erlauben Sie mir, die Betrachtungen über das Wissen überhaupt und das Naturwissen insbesondere, welche ich in der bündigsten Weise darzulegen wünsche, in die Form eines Briefes an Sie einzukleiden. Gerade in dieser Weise, wenn ich als Naturforscher an Sie den Philosophen schreibe, wird es mir leichter werden zu zeigen, wie der Streit zwischen sogenannten Naturphilosophen und empirischen Naturforschern der Gegenwart nur noch ein scheinbarer ist, und, während er früher mit einer Heftigkeit geführt wurde, die am Ende von beiden Seiten nur darauf hinauskam, den Gegnern ihre Unwissenheit zu beweisen, heute nur ein offenes Sichaussprechen nöthig erscheint, damit sich die feindlichen Brüder verständigen.

Ich spreche also als Praktiker der Natur zu Ihnen, und hoffe, die Theoretiker der Natur dahin zu bringen, dass sie einräumen, nichts Anderes zu wissen, als was Ich erfahren habe. Gerade wie ich, als Praktiker der Gesellschaft, den Theoretikern der Gesellschaft oder den Socialisten demnächst zu beweisen gedenke, dass man die Gesellschaft erfahren haben muss, um sie zu wissen und wissend zu fördern, und dass die sämmtlichen Systeme Jener nur desshalb vor keiner Kritik Stand halten, weil so blutwenig Erfahrung in ihnen steckt, dergestalt, dass jeder Krämer im kleinsten deutschen Dorfe die Gesellschaft besser kennt, als die Herren Socialisten in ihren dickleibigen Büchern. Während ich nun meine gesellschaftliche Erfahrung eben zu Ende erfahre, finde ich die beste Musse, das Wesen der Naturerfahrung in seinem Verhältnisse zum Wissen kurz zu resumiren.

Die Briefform aber wähle ich zu unserer Verständigung absichtlich, erstens weil diese Form dem Gespräche am Nächsten kommt, wie wir es in Paris bald nach unserem Bekanntwerden, mit ein-

ander pflegten; zweitens aber auch, um diese Reihe von Gedanken so populär als möglich zu fassen. In Paris haben wir oft gemeinschaftlich mit einer Art nationalen Neides die Art und Weise der Franzosen angesehen, ihre Gedanken auszudrücken und darzustellen; Alles, was sie sagen, ist so klar und durchsichtig; sie haben das Wort für Alles, was sie sagen wollen, schon fertig, oder wenn es Einer erfindet, so ist es in einigen Tagen bereits Mode geworden, im Volke verbreitet; so dass uns Andern, denen die Sprache nicht nur die so oder so artikulirten Schwingungen der durch die Respiration bewegten Luft, sondern das erste vom Menschen in die ihn umgebende Natur herausgesetzte Produkt seines Innern, das Dasein des Geistes ist, weil es verschwindend vernommen worden ist, schon in den ersten Tagen unserer Anwesenheit in Frankreich in der Ausdrucksweise dieser Menschen der realistische Tik auffällt, der sie von uns Deutschen unterscheidet, der ihre Revolution und solche eingefleischte Abstractionen, wie einige Helden derselben waren, möglich gemacht und veranlasst hat. Ich weiss sehr wohl, dass wir ihnen diese Klarheit, diese Durchsichtigkeit der Darstellung eigentlich nicht zu beneiden haben, weil der Inhalt dessen, was wir sagen und schreiben, um so tiefer ist, als wir ihnen in der Form des Ausdrucks nachstehen, weil wir mit unserer Waffe, der selbstbewussten Dialektik, einer Waffe, die freilich schwerer geschickt zu gebrauchen ist, als die grobe Guillotine, die Köpfe auch gründlicher abzuschneiden wissen, als durch „die platte Silbe Tod." Dennoch halte ich es für an der Zeit, ja für unumgänglich nothwendig, dass wir uns bemühen, ihnen in jener Klarheit nachzustreben, dass wir, so viel es nur immer möglich ist, aufhören, die Sprache der ewigen Götter zu reden, und uns mehr und mehr befleissigen, uns menschlich, meinetwegen sogar populär auszudrücken. Warum sollten wir, wenn wir uns auch bemühen, die Tugenden unseres Meisters Hegel uns zu eigen zu machen, willentlich uns in der Ausdrucksweise festhalten, die bei ihm nur nothwendig war, die ihm von dem ihn überwältigenden Stoffe angethan wurde, in unserer Zeit aber, wo das „absolute Wissen" doch nicht mehr das Gut eines einzelnen Menschen ist, zu einem Fehler wird. Die Gabe der Unverständlichkeit, welche, gestehen wir es nur ein, nicht gerade die kleinste des Alten war, haben wir Andern kein Recht mehr, in so hohem Grade geltend

zu machen, als er es that und thun musste, der als der erste das „absolute Selbstbewusstsein“ zu verwirklichen, auszusprechen hatte. Es dürfte sich vielleicht finden, dass, wenn wir in unserer Sprache uns wieder der des gesunden Menschenverstandes annähern, wir, anstatt an Tiefe unserer Gedanken zu verlieren, vielmehr nur selbst an Verständniss derselben gewinnen dürften. Der gesunde Menschenverstand, der durch Hegel's Angriff etwas in Misskredit gekommen ist, hat, wie ich durch die folgenden Betrachtungen über das Wissen der empirischen Naturforscher näher zu zeigen wünsche, sich gewaltig geändert, und gebärdet sich gegen den Gedanken durchaus nicht mehr so ungeschickt, als Hegel seiner Zeit von ihm behauptete, wenn das „absolute Selbstbewusstsein“ sich nur herablässt, ihm denselben in seiner Sprache darzustellen. Und in seiner Sprache müssen wir zu ihm reden können, sonst ist Faust-Hegel vergebens zu den Müttern hinabgestiegen, um den Dreifuss heraufzuholen, von dem aus er Held und Heldin aus der Nacht hervorrufen konnte; wir wenigstens, seine Söhne, haben dann den Schlüssel von ihm nicht geerbt, mit dem wir ihm ungestraft in das Reich der Mütter, der reinen Wesenheiten hätten folgen können, wir wenigstens sind sonst den Müttern verfallen und werden nie wieder aufsteigend das schöne Licht der Sonne erblicken. Kein Philosoph darf, wenn er sich dieses Namens werth zeigen will, nach Hegel dem gesunden Menschenverstande „das Absolute wie aus der Pistole geschossen“ zeigen wollen, oder es uns Empirikern an unsern, von den Endlichkeiten der Natur erfüllten und gar oft zerstückelten Kopf werfen; die Praxis des gesunden Menschenverstandes, die Erkenntnissweise des Empirikers sind nur die unbewusste Praxis des absoluten Wissens, sie wandeln mühsam den schweren Weg der Vermittelung nach dem Ziele, welches der Philosoph, der wirklich von den Müttern zurückgekehrt ist, als begeisterter Seher angeschaut hat.

Ich werde daher suchen, mich in diesem Brief so viel, als es mir gegeben ist, in der Sprache des gesunden Menschenverstandes auszudrücken und, unser Gespräch im Palaisroyal reproducirend, untersuchen, was die Philosophen von den Empirikern, was umgekehrt die Empiriker von der Philosophie und specieller der Naturphilosophie fordern dürfen, ob nicht der Gegensatz dieser Arten von Wissen, wenn verschiedene Methoden des Wissens ver-

schiedene Arten begründen, nur noch ein scheinbarer ist, weil ihre Methoden selbst nur entgegengesetzt scheinen, vielmehr aber dieselben sind und zum Anfang und Ende, wie Dr. Voigtländer in Noack's „Jahrbüchern für speculative Philosophie" von der Philosophie sehr schön gezeigt hat, die Entwickelung meines Selbstbewusstseins haben; ich werde auszuführen suchen, dass das Wissen überhaupt, absolutes und empirisches Wissen, mein oder das menschliche Selbstbewusstsein ist, welches sich in der Geschichte und der Natur als das Wahre erfährt. Ich schicke voraus, dass ich hiermit nicht etwas Neues gesagt zu haben glaube, sondern dass Alles, was damit gesagt ist, in der Grundidee unseres Meisters liegt; es kommt eben nur darauf an, dass die Philosophen und Empiriker einsehen, dass es darin liegt, um sich nicht mehr zu bekämpfen, um vielmehr zu erkennen, dass ihre Methoden dieselbe, und dass es die absolute Methode der Gewissheit, der Wahrheit ist.

Ich weiss aus Erfahrung, wie ich mit dieser Aeusserung vorläufig beide Theile beleidige. Mich besuchte vor längerer Zeit ein Professor der Mathematik, einer der Heroen seiner Wissenschaft, der aber auch in der Naturwissenschaft sehr bewandert ist, und wir kamen, da er mich bei der Lektüre von Liebig's Thierchemie fand, auf die Verdauung zu sprechen. Ich erklärte ihm, dass ich für meinen Theil bei Liebig's Anschauung der Natur, d. h. in allen seinen Leistungen und Bestrebungen in Bezug auf den thierischen oder menschlichen Organismus, etwas vermisse, wodurch er erst im Stande wäre, den lebendigen Organismus als das darzustellen, was er wirklich sei; z. B. hebe er in seiner Anschauung von der Verdauung und Ernährung das auf, was der christliche Gottesdienst des Abendmahls in der Glaubenslehre der Transsubstantiation sehr tiefsinnig und wahr angedeutet hätte, indem er läugne, dass der Fasersoff und das Albumin, wenn sie selbst chemisch in und ausser dem Organismus nicht zu unterscheiden sind, als lebendiger Organismus, d. h. gegessen, verdaut und in das Blut übergegangen, doch etwas Anderes seien, als vorher auf der Schüssel bei meinem Diner oder in Liebig's Abdampfungsschale. Der besagte Professor skandalisirte sich sehr über meine, wie er sich ausdrückte, materialistische Anschauungsweise in Sachen des Geistes, der Religion, und schrieb dieselbe meinem Berufe zu, in-

dem er meinte, ich hätte am Sektionstisch vergessen, was der Geist sei. Er übersah dabei, dass, wenn ich, wie er meinte, eine materialistische Anschauung in Bezug auf Religion in dieser Aeusserung offenbart hatte, ich doch wenigstens eine ebenso geistvolle Anschauung eines bloss natürlichen Vorgangs gezeigt hatte — und ich habe mich nicht weiter bemüht, ihm diess zu beweisen. Als aber auch Sie mir im Palaisroyal erklärten, eine solche Anschauung sei Ihnen zu eng, zu beschränkt, weil ich gesagt hatte, dass ich kein anderes Bewusstsein oder lieber Selbstbewusstsein kenne, als das menschliche, dass das Bewusstsein der Bewohner des Sirius, welches Sie mir einwarfen, möglich wäre, mich jedoch in meiner Selbstgewissheit, dass ich das Bewusstsein, die Natur aber das Bewusstlose, in mir Bewusstseinwerdende sei, durchaus nicht stören könne (wenn ich einem Bewohner des Sirius begegnen könnte, so würde ich es ihm ebenso zu beweisen suchen, wie einem Menschen); da meinte ich, es dürfte gerathen sein, dass ich einmal öffentlich und in methodischer Weise zu Worte käme, um meine Ansichten über Natur und Geist oder über empirisches Wissen und Wissen überhaupt etwas näher zu begründen und zu der so sehr gewünschten Vermittelung zwischen Philosophie und Empirie*) nach meinen Kräften beisteuern zu können.

Wenn wir Hegel's absolutes Wissen, die Grundidee seines philosophischen Systems (da es immer allgemeiner anerkannt wird, dass, wo von Philosophie gesprochen wird, zuvörderst von ihm die Rede sein muss, so wird es zwischen uns um so weniger auffallen, wenn ich bei ihm anknüpfe, da wir ja unsere erste philosophische Bildung eingestandenermaassen dem Studium seiner Werke verdanken), wenn wir, sage ich, die Erkenntniss, welche seiner Weise zu philosophiren zu Grunde liegt, mit Einem Satze ausdrücken wollen, wohl wissend, dass wir damit nur eine Seite der ganzen Wahrheit ausdrücken können, so ist es die Erkenntniss, dass Natur und Geist Subjectivität, Individualität sind. Wer Hegel's Logik, den Hauptinhalt seines „absoluten Wissens," wie es

---

*) Wenn Herr Dr. Temler meint, die Einheit der beiden sei nicht Menschenwerk, so weiss ich freilich nicht, wessen Werk sie dann sein könne, und wesshalb wir uns bemühen, sie hervorzubringen. „Doch wer nicht denkt, dem wird sie geschenkt, der hat sie ohne Sorgen?"

in der Phänomenologie heisst, studirt hat, wem es gelungen ist, in sich jene Abstraction zu erzeugen, welche geschichtlich als der indische Säulenheilige existirte, der seine Nasenspitze betrachtend und gedankenlos Om, Om sagend, sich als Brahm wusste, wer diese Abstraction in sich betrachtend sie in Nichts sich verwandeln gesehen hat, wer jenem ganzen Entwickelungsgange gefolgt, d. h. sie an seinem eigenen Bewusstsein erfahren hat, für den sind alle Kategorien, in welchen der Mensch das Absolute gesucht hat, ja das Absolute selbst zerflossen, und er weiss endlich die Persönlichkeit, d. h. sich, als die absolute Idee, als die erkennende und handelnde Einheit der nur abstracten und in einander übergehenden Ideen des Wahren und Guten, als die lebendige Spitze des Wissens; Alles Uebrige ist, wie der Alte sagt, Sehnsucht, Trübheit, Streben. Nachdem ich also seiner Anweisung gehorchend den Entschluss gefasst habe, zu philosophiren, nachdem ich alle Voraussetzungen von mir geworfen, meinen gar Vieles und mancherlei enthaltenden Kopf so leer gemacht habe, wie der jenes Indiers ist, der sich als Brahm weiss, gerathe ich unwiederbringlich in einen Strudel von Unwirklichkeiten, werde von einer zur anderen gerissen, die ich alle als Unwirklichkeiten erkenne, und komme zuletzt erst zu mir, dem Wirklichen zurück, ohne eigentlich recht zu wissen, wie mir geschehen, was denn mit mir vorgegangen ist. Dass mit mir etwas ganz Besonderes vorgegangen ist, habe ich nicht allein in der Empfindung, welche während der Lektüre mich begleitete, und theils bei gewissen Ruhepunkten in jenem schwindlig machenden Strudel besonders hervortrat, theils erst in ihrer ganzen Stärke erscheint, wenn ich endlich zur Persönlichkeit, zu mir zurückkehre; sondern ich habe die Gewissheit davon als eine fortan mir bleibende Empfindung, indem ich Alles, was ich vorher wusste, jetzt in einer anderen Weise zu wissen fühle, indem ich eine Persönlichkeit geworden bin, welche die Zucht des Bewusstseins durchgemacht hat, welche sich in ihrem Wissen als absolut wissende Persönlichkeit weiss. Diess ist der Erfolg des Studiums der Logik trotz dem unhöflichen Göthe, der den Mephistopheles sagen lässt:

„Das preisen die Schüler aller Orten
Sind darum noch keine Weber geworden.“

Ich kann dieses Resultat der Logik nicht anders, als Empfindung nennen, weil ich am Ende derselben zu mir, der Persönlichkeit zurückkehrend, in mir erfahre, oder an mir selbst, an meinem Bewusstsein die Erfahrung gemacht habe, dass sich alle Kategorien des Seins, Wesens und Begriffs, gerade indem ich sie als für sich seiende, von mir freie Wesenheiten betrachte, vielmehr als von mir gesetzte zeigen und sich in mich auflösen, dass ich die *species aeterni* bin, unter welcher, wie Spinoza verlangte, die einzelnen Dinge betrachtet werden müssen. Ich will jedoch vorläufig ganz davon absehen, was diese ganze Bewegung für einen Inhalt hat und Sie nur noch einmal darauf aufmerksam machen, dass das Studium der Logik diese meine innere (subjective) Erfahrung ist, dass jene (objectiven) Kategorien sich in mich auflösen, und dass das Resultat dieses Ganges der Erfahrung in mir als die Empfindung existirt, dass ich die absolut wissende Persönlichkeit bin. Empfindung, d. h. eine nur in mir vorhandene, eine nur innerliche Bestimmung meiner Persönlichkeit kann das Resultat dieser ganzen Bewegung ja nur desshalb sein, weil dieselbe eben nur in mir vorgegangen ist, weil die Erfahrung, die ich gemacht habe, sich nur auf Gegenstände bezogen hat, die ich in mir erzeugt habe, wenn auch durch den blossen Entschluss zu denken oder keine Voraussetzungen zu haben. Wie können Sie einem Anderen beweisen, dass die Hegel'sche Logik wahr, oder dass er die absolut wissende Persönlichkeit sei, wenn er dieselbe Erfahrung, die Sie bei dem Studium derselben gemacht haben, nicht selbst macht, wenn er sich nicht entschliessen kann, keine Voraussetzungen zu haben, wenn er vielleicht nicht fähig ist, sich in den Zustand Brahms zurückzuschrauben und, wie Dr. Voigtländer sagt, das Sein seiend das Sein zu sein? Gibt es vielleicht noch andere Wege, zu jener Empfindung zu gelangen, die ich habe, wenn ich mich als absolut wissende Persönlichkeit finde, und welche sind dieselben? Wissen Sie mir vielleicht anzugeben, ob und was für einen Unterschied es zwischen dieser und jener anderen Empfindung gibt, welche ein Naturforscher hat, wenn er seine innere Anschauung durch den Versuch als die wahre nachweist? Wenn der Unterschied zwischen diesen Empfindungen besteht, so muss er zu sagen sein, und ich fordere Sie, den Philosophen, auf, ihn zu sagen, denn ich als Naturforscher

habe dieselbe Empfindung, ich weiss mich als absolut wissende Persönlichkeit, wenn ich meine Gedanken durch den Versuch äusserlich dargestellt, als Dasein gezeigt, d. h. als wahr erfahren habe. Welches Recht hat, oder vielmehr, wie beweist Hegel oder irgendwie ein Anderer, dass das Wissen, nämlich das absolute Wissen etwas Anderes ist, als diese Empfindung, dass sein Wissen ein höheres, gewisseres, ein anderes ist, als das empirische, dass überhaupt ein anderes Wissen existirt, als empirisches?

Herr Dr. Voigtländer hat in seinem zweiten Aufsatz in den Noack'schen Jahrbüchern nachgewiesen (er weiss Hegel's berühmten Mauerbrecher, die Dialektik, mit einer Geschicklichkeit, einer Leichtigkeit gegen Hegel selbst zu gebrauchen, als ob sie nur eine Schmuckwaffe, etwa ein Stossrapier wäre), dass der Widerspruch, der in der Prätension des absoluten Wissens liegt, durch Hegel's Logik keineswegs gelöst ist, ja dass er in der Schwierigkeit des Anfangs, ohne sie definitiv lösen zu können, selbst einen Stein des Anstosses findet, obgleich er sich den Anschein gibt, dass er es eigentlich für überflüssig halte, vor dem wirklichen Anfang anzufangen und die vorläufigen Fragen des gesunden Menschenverstandes vorläufig zu beantworten. Ich setze hinzu, dass, nachdem Hegel in der Phänomenologie des Geistes dem gewöhnlichen Bewusstsein, dem gesunden Menschenverstande eine Brücke geliefert haben will, auf welcher derselbe zum absoluten Wissen gelangen könne und müsse, er in der Logik, welche nun den eigentlichen Inhalt des absoluten Wissens enthalten soll, wieder von Neuem von mir fordert, mich in den Zustand des Om Om sagenden Indiers zu versetzen und Sein seiend das Sein zu sein, ein Zustand, der der Anfang des absoluten Wissens sein soll, von dem ich aber erst am Ende der Logik erfahre, dass er der meine ist und sein kann.

Es liegt Allem dem und dem Umstand, dass Hegel der Phänomenologie, der, wie er sagt, Wissenschaft des erscheinenden Geistes, in seinem System, dem System der Wissenschaft, keinen Platz anzuweisen wusste, es liegt Allem dem, sage ich, die Wahrheit zu Grunde, welche Herr Dr. Voigtländer seinerseits schon hervorgehoben hat, dass Hegel das Absolute, den Inhalt der Logik, ebenso wie die anderen Philosophen, denen er es zum Vorwurf

machte, aus der Pistole geschossen hat, dass das absolute Wissen aber in Wahrheit nichts anderes weiss, als was es *erfahren* hat, wenn wir Erfahrung so fassen, wie wiederum Hegel ihren Begriff in der Phänomenologie bestimmt hat, dass er aber den Prozess der Erfahrung hinter sich und als sein Resultat vergessen hatte, ihn als die blosse Brücke zum absoluten Wissen darstellen wollte, während er vielmehr der Inhalt des absoluten Wissens selbst ist, und sich nun dem Wissen des gesunden Menschenverstandes, dem empirischen entgegenstellte, meinend, es sei etwas Anderes, als empirisches Wissen, etwas Anderes, als *wirklich* der *gesunde* Menschenverstand.

Die Erfahrung nämlich, der Prozess, dessen Resultat das absolute Wissen, das Selbstbewusstsein Hegel's ist, welchen es aber als dieses Resultat nur im Allgemeinen als den seinigen weiss, ohne sich, seinen Anfang und sein Ende im Besonderen in diesem Prozesse zu erkennen, diese Erfahrung ist die Erfahrung des Menschen überhaupt, die *begriffene Weltgeschichte*. So hat sie Hegel in der Phänomenologie in einem Aperçu selbst definirt, ohne sie jedoch diesem ihrem Begriffe nach in einem seiner Werke als die Innerlichkeit der Weltgeschichte nachweisen, ohne sich, den gesunden Menschenverstand, in der Weltgeschichte finden zu können; das hat er uns zu thun überlassen.

Hegel's weltgeschichtliches Verdienst ist (ich bemerke in Uebereinstimmung mit Herrn Dr. Voigtländer, dass jedes Verdienst nur darin besteht, was einer gethan *hat*, nicht in dem, was er thun *wollte*), dass er den Gedanken zuerst als allgemeinen gefasst und ausgesprochen hat, dass der Geist oder der sich entwickelnde Mensch oder die Weltgeschichte nur dasselbe sind, dass das Subject, die freie menschliche Persönlichkeit der innerste Kern aller für absolut gehaltenen Kategorien und des Absoluten selbst ist. Ich brauche Sie nicht zu ersuchen, über den Atheismus, der in dieser Anschauungsweise liegt oder vielmehr darüber, dass ich sie für Hegel's Anschauungsweise ausgebe, vorläufig nicht zu erschrecken, Sie wissen ja, dass ein grosser Theil der jetzt lebenden und lesenden Menschen sich eben diese Anschauungsweise aus Hegel's Werken geholt hat und dass ich mich nur in so fern von Anderen in dieser Beziehung unterscheide, dass jene, wie es in letzter Zeit Mode geworden ist zu sagen, immer über Hegel

„hinausgegangen" zu sein vorgeben, während ich von mir und ihnen behaupte, dass wir bisher nur immer mehr in Hegel „hinein" gegangen sind. Darauf aber muss ich Sie aufmerksam machen, dass Sie diese Anschauungsweise, der sich seiner selbst bewusste Mensch sei das höchste Object des Wissens, wenn überhaupt eine Rangordnung in den Objecten des Wissens gestattet werden darf, als eine Ihnen zu beschränkte verwerfen, ohne doch eigentlich angeben zu können, warum, oder ohne mir eine andere weniger beschränkte entgegenhalten zu können. In Bezug auf meine Behauptung aber, dass das absolute Wissen gar nichts Anderes wisse, als was die Erfahrung es gelehrt hat, und dass es eben nur desshalb absolutes Wissen ist, *weil* es empirisch ist, so erlaube ich mir, Ihnen in's Gedächtniss zurückzurufen, dass Hegel, der das absolute Selbstbewusstsein, welches die Logik gemacht oder, wie er sagt, Gott dargestellt hat, wie er vor Erschaffung der Welt sei, der also gesagt hat: Ich, mein Begriff ist, was die Welt im Innersten zusammenhält, diess erst gesagt hat, als der Nationalconvent die Nichtexistenz Gottes decretirt und die Hure der Vernunft auf den Thron gesetzt hatte; es versteht sich, dass er wohl wusste, dass die Existenz oder Nichtexistenz von Etwas nicht decretirt werden könnte, und dass er den Gott, welchen der Nationalconvent nachträglich wieder decretirte, „das über dem *verwesenden* Leichnam der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seins schwebende fade Gas des *höchsten Wesens*" nannte (S. Phänom. des Geistes). Ich weiss freilich auch, dass diess auf diese Weise hingestellt, nur die einfache Thatsache ist, dass das absolute Wissen erst *nach* der französischen Revolution aufgetreten ist, d. h. nach einer Zeit, wo sein Inhalt *verwirklicht* worden war, dass dadurch, dass es eben so geschehen ist, noch nicht die Nothwendigkeit begriffen ist, dass es eben so geschehen musste; ich habe mich jedoch auch nicht anheischig gemacht, das System der Wissenschaft hier zu geben, welches nach Hegel selbst nichts Anderes ist, als die begriffene Weltgeschichte, sondern ich führe die Thatsache nur an, um zu beweisen, dass Hegel sich selbst nicht verstanden hat, wenn er das absolute oder *sein* Wissen dem empirischen, dem erfahrenden Wissen *entgegensetzte* und behauptete, es habe eine andere, eine höhere Gewissheit, als jenes. Jedoch scheint er *sein* Wissen nur das „ab-

solute Wissen“ genannt und dem „empirischen“ entgegengesetzt zu haben, um durch „imponirende Versicherungen die Aufmerksamkeit zu erzwingen,“ wenigstens sagt er in der Vorrede zur Phänomenologie, wo er die Wirkung des Auftretens des absoluten Selbstbewusstseins beschreibt: „Hierbei ist aber häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich häufig als seine Sprecher und Repräsentanten betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthiger Weise die Schuld, dass ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Competenz gewiss, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller, als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urtheil schneller bestimmt ist, so dass die Füsse derer, die dich hinaustragen werden, schon vor des Thüre stehen; so ist hiervon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die „Aufmerksamkeit, die durch imponirende Versicherungen erzwungen wurde, so wie den wegwerfenden Tadel berichtigt und einem Theile eine Mitwelt erst in einiger Zeit gibt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.“ Ein sehr bescheidener Stolz, eine sehr stolze Bescheidenheit, die es sehr verzeihlich macht, dass sie in dem Bewusstsein ihrer Höhe etwas ärgerlich gegen den sich so arrogant gebärdenden gesunden Menschenverstand wird.*)

Um Sie jedoch auch daran zu erinnern, dass ich Ihnen nur desshalb sagte, der Mensch ist das einzige seiner selbst bewusste Wesen oder Selbstbewusstsein, welches ich kenne, es ist möglich, dass es noch andere auf dem Sirius gibt, aber ich oder das Wissen weiss höchstens das Wirkliche, nicht das Mögliche, weil das Mögliche nur das sich selbst Gleiche, sich nicht Widersprechende,

---

*) Einige wollten entdecken, Hegel habe seine revolutionären Lehren in so abstruse Formeln gebracht, um sie als Professor in Berlin ganz gemüthlich an den Mann zu bringen; ein Banquier sagte einst, als ich den Zweck der Göthe'schen Wahlverwandschaften auszusprechen suchte, Göthe habe Geld gebraucht, als er sie geschrieben habe; dergleichen Aeusserungen beweisen, dass der gesunde Menschenverstand zuweilen ein bürgerlicher Geselle ist.

das nur auf sich selbst, nicht auf den wissenden Menschen Bezogene, also gerade das Nichtgewusste ist, — dass ich nur desshalb mich so ausdrückte, weil Ihnen die aus dieser Anschauungsweise sich ergebenden Bestimmungen zu eng schienen; so will ich versuchen, zwar durchaus nicht das System der Wissenschaft geben zu wollen, aber in meiner Weise darzustellen, dass in dieser für mich durch die Erfahrung bewiesenen Erkenntniss etwas mehr liegt, als es Ihnen den Anschein hatte, und dass weder Hegel, noch einer von uns zu beweisen braucht, dass der Mensch sich und die Natur geschaffen, gemacht habe, wenn Hegel sagt: Geist und Natur sind Subjectivität, oder wie ich es ausdrückte: der Mensch ist das als Mensch seiner selbst bewusst gewordene Thier; Hegel's Subject ist nichts anderes, als der Organismus (auf der höchsten Stufe der Entwickelung das Thier) der Naturforscher; von beiden habe ich nicht nöthig zu sagen, was sie sind, weil diess, was sie sind, sich eben nur daraus ergeben kann, dass ich sie betrachte. Darin aber, dass ich den Menschen als den seiner selbst bewussten Organismus auffasse, liegt implicite alle Wahrheit, die bisher erkannt worden ist, ja, was sogar noch mehr ist, auch alle Wahrheit, die je erkannt werden kann, wesshalb eben Hegel, der diese Erkenntniss als allgemeine erfasste und aussprach, mit einigem Rechte sein Selbstbewusstsein das absolute Wissen nennen durfte. Denn in dieser Erkenntniss, dass der Mensch sich als das selbstbewusste Thier erkennt, in dem Selbstbewusstsein Hegels oder in dem meinigen liegt die Weltgeschichte als der vergangene Prozess dieser Erfahrung, dieses empirischen Erkennens, dessen letztes Resultat sie ist, — oder mit anderen Worten: der Mensch erfährt, was er ist, und dass er der selbstbewusste Organismus ist, der explicirte Gang dieser Erfahrung heisst die Weltgeschichte. Dass er überhaupt erfahren hat und fortwährend erfährt, das liegt in seiner Natur, darin, dass er der selbstbewusste Organismus an sich ist und von jeher gewesen ist; das letzte Resultat dieses Erfahrens, dieses empirischen Erkennens kann daher nur sein, dass er sich als das erfährt, was er von Natur, was er an sich ist. Dieses letzte Resultat ist jedoch nur desshalb ein letztes, es unterscheidet sich nur insofern von allen früheren, dass er bisher nie etwas Anderes erfahren hat, als die Natur, als seine eigene Natur, als

das, was er an sich ist, dass er aber diese seine Natur, dieses sein Ansichsein immer als etwas Fremdes, ihm Anderes hervorgebracht und an diesem Fremden, ihm Anderen seine Erfahrung gemacht hat, dass er es sei, weil es im Begriffe der Erfahrung, oder in der Natur des selbstbewussten Organismus liegt, dass er nur das erfahren kann, was ihm äusserlich ist, was er durch seine Thätigkeit hervorgebracht, sich selbst äusserlich dargestellt hat, — dass er fortan aber, nachdem er sich selbst, als den selbstbewussten Organismus, als den Geist oder den wissenden Menschen, (*homo sapiens* nach Büffon) erfahren hat, sich nicht mehr als Anderes erscheinen kann, sondern vielmehr fortfährt, sich durch seine Thätigkeit sich selbst äusserlich darzustellen, und so zu erfahren, was er ist, ohne sich jedoch je wieder in der Aeusserlichkeit so zu verlieren, dass sie, die seine eigene Natur, die von ihm selbst hervorgebrachte Wirklichkeit is', ihm als Fremdes entgegenträte. So lange Ihr Philosophen uns nicht bewiesen habt, dass die Weltgeschichte eben dieser Prozess der Erfahrung ist, dass der Mensch, der selbstbewusste Organismus in derselben oder vielmehr durch dieselbe, dadurch, dass er sie durchgemacht hat, nur erfahren hat, was er ist, so lange Ihr nicht bewiesen oder gezeigt habt, dass und wie es in seiner Natur liegt und von jeher gelegen hat, sich zu erfahren; so lange haben wir Naturforscher oder Empiriker Recht, wenn wir Euch Hegel's Anklage wider die anderen Philosophen zurückgeben, dass Ihr das Absolute aus der Pistole schiesst, dass das absolute Wissen, welches meint, etwas Anderes zu wissen, als was es eben erfahren hat, d. h. das Wissen, welches sich als dem empirischen entgegengesetzt gebärdet, nur eine Meinung ist, dass vielmehr das absolute Wissen nur dann und nur deshalb absolut ist, weil und wenn es sich als empirisches dargestellt, und als solches erfahren hat. Ein Werk aber, welches diese Erfahrung zum Inhalt hätte, wäre nichts Anderes, als die Phänomenologie des Geistes, die Geschichte der Philosophie, die Philosophie der Geschichte, die Religionsphilosophie, die Philosophie der Kunst, des Rechts und der Staatsökonomie oder die *métaphysique en action*, die daseiende Logik in einem Werke; freilich würde, wie ich bemerken muss, die Verknüpfung aller dieser Werke nicht eine äusserliche sein, sondern sie würde sich aus der Erkenntniss ergeben, dass der Mensch das seiner selbst bewusst gewordene Thier sei

oder, was dasselbe ist, dass es seine Natur ist, sich als das, was er ist, zu erfahren. Sie werden mir zugeben, dass ein solches Werk nicht existirt, dass aber jedenfalls die Gränzen desselben für keinen Philosophen, er mag so viel wissen, wie nur immer möglich, gerade zu eng sein dürften.

Was folgt nun aber aus dieser Auffassung in Bezug auf das sogenannte empirische Wissen *par excellence*, auf das Naturwissen, und wie können die Naturforscher behaupten, dass sie die Natur erfahren, dass sie erfahren, was sie ist, da sie sie ja nicht geschaffen, nicht gemacht haben, wie Sie mir sehr richtig einwarfen? Wie soll der selbstbewusste Organismus etwas Anderes wissen und erfahren, nämlich den nicht selbstbewussten Organismus, da es ja eben in seiner Natur liegt, nur immer sich selbst zu erfahren, sich als Nichtich vorauszusetzen und diese Voraussetzung, indem er sie macht, wieder aufzuheben, da sie als vom Ich vorausgesetzt eben von ihm gesetzt ist, während doch die Natur nie vom Ich gesetzt, gemacht worden ist und nie von ihm gemacht werden wird?

Hier kommen wir auf den Punkt zu sprechen, auf den es mir eigentlich ankommt und wo ich zu erweisen habe, dass hinter den so eben von mir aufgeworfenen Fragen die ziemlich alte Vorstellung lauert: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde," — und dass der scheinbare Widerspruch zwischen philosophischem oder absolutem und empirischem Wissen nur darin besteht, dass das absolute Wissen sich noch immer nicht als empirisches erkennt, weil es sich noch immer nicht als solches erfahren hat oder erweisen kann, während das empirische Wissen sich nicht als das absolute Wissen erkennt, weil das absolute Wissen noch immer etwas Anderes zu wissen vorgibt, als was es erfahren hat, dagegen das empirische Wissen nur das zu wissen weiss, was es erfahren hat.

Zu diesem Behuf, nämlich um dieses zu erweisen, weise ich Ihren richtigen Einwurf, dass der Mensch die Natur nicht gemacht habe und nie machen werde, als nur einseitig wahr, als falsch zurück; denn die Naturforscher streben (der Philosoph strebt aber auch hoffentlich) nach nichts Anderem, als die Natur zu machen; und Alles, was bisher in den Naturwissenschaften geleistet worden ist, besteht gerade darin, dass die Naturforscher erfahren haben,

was dieses und jenes sei, indem sie es selbst gemacht haben; die Naturforscher nennen ein solches Machen der Natur, das selbstbewusste Nachahmen dessen, was in der Natur unbewusst geschieht, einen Versuch, ein Experiment. Dass sie das wahre *perpetuum mobile*, den Stein der Weisen, die lebendige Substanz noch nicht in der chemischen Küche gemacht haben, wie Göthe's Wagner den Homunculus, das ist freilich wahr, beweist aber noch gar nicht, dass sie es nie machen werden; nehmen Sie vorläufig die Versicherung, dass die ganze neuere sogenannte organische Chemie nach diesem Ziele strebt, dass sogar schon einige organische Substanzen aus unorganischen gemacht worden sind.

Diese Methode, die innere Anschauung äusserlich zu machen, oder zu versuchen, die unbewusste Natur bewusst nachzuahmen und nur das für wahr zu halten, was ich versuchend selbst gemacht habe, der ewige Protest des Naturforschers gegen die unbewusste Natur oder gegen Gott, die empirische Methode des Wissens ist desshalb die absolute Methode desselben, weil diese eben keine andere ist und sich selbst verkennt, wenn sie eine andere zu sein meint. Der Mensch hat von jeher, d. h. in der ganzen Weltgeschichte nichts Anderes gethan, als dergleichen Versuche gemacht, d. h. seine innere Anschauung durch die äusserliche Darstellung derselben bewahrheitet und hat nun am Ende dieses Prozesses gefunden, dass er ein Thier sei, welches seine innere Anschauung äusserlich darstellt und so die Natur oder die Nothwendigkeit eben so überwindet oder macht, sie ihm zu dienen zwingt, als er sie erkennt, als wahr erfährt und umgekehrt; — und als er sich nun als dieses Thier erkannt hatte, welches, die versuchende Methode der Naturforscher anwendend, die Wunder der Weltgeschichte hervorbringe, nannte er sich das absolute Wissen und behauptete, etwas mehr oder etwas Anderes zu wissen, als was er durch die äusserliche Darstellung, durch den Versuch, durch die empirische Methode wisse. Ist das nicht sonderbar? Und der Empiriker, der von jeder Einzelnheit, die er versucht hat, behauptet, er wisse das und das absolut, denn der Versuch habe es ihm bewiesen, der also sein Wissen für absolutes Wissen hält, weil er es in derselben Weise bewiesen hat, wie der Mensch überhaupt sein Wissen, sich, als das Wahre beweist, indem er nämlich seine innere Anschauung äusserlich darstellt, der Empiriker

läugnet das absolute Wissen des Philosophen, wenn derselbe behauptet, der Mensch verfahre von jeher und immer in der Methode der Naturforscher, der Empiriker, und habe in der Weltgeschichte, in der Geschichte seiner Experimente, in der ganzen Reihe der äusserlichen Darstellungen seiner inneren Anschauungen das und das erfahren, nämlich, dass er, dieser Empiriker, das selbstbewusste Thier sei. Ist das nicht eben so sonderbar?

So viel in Bezug auf die Methode des absolut wissenden Philosophen und Empirikers, die, wie sich gezeigt hat, entweder nur absolut ist, weil sie eben dieselbe ist; oder, wenn sie verschiedene Methoden haben, so sind sie eben beide nicht absolut, weil der Philosoph sein Wissen dann nicht aus der Erfahrung hat oder durch den Versuch, durch die Erfahrung zu bewähren weiss, und der Empiriker seinerseits etwas Anderes erfahren will, als sein Wissen, weil er nicht weiss, dass er bei allen seinen Versuchen, Beobachtungen und Erfahrungen nichts erfährt, als die Wahrheit seiner inneren Anschauung, d. h. dass er nur sich, das selbstbewusste Thier erfährt und erfahren kann.

Bevor ich jedoch auf den Inhalt des philosophischen und empirischen Wissens als eines eben so nur scheinbar verschiedenen eingehe, wie sich ihre Methoden nur scheinbar unterscheiden, so erlauben Sie mir, einem Einwurf zu begegnen, den Sie mir eigentlich damit machen, insofern Sie meine Auffassung als eine Ihnen zu enge verwerfen. Weil ich nämlich sagte, dass das absolute Wissen nichts Anderes wisse, als dass der Mensch das seiner selbst bewusst gewordene Thier sei (ich werde von nun an lieber Organismus anstatt Thier sagen, weil der Mensch als seiner selbst bewusst geworden, d. h. indem er die Weltgeschichte gemacht hat, nicht mehr Thier, aber immerhin noch Organismus ist), und dass der Prozess der Weltgeschichte nichts Anderes sein könne, als der Weg der Erfahrung, auf welchem der Mensch zu der Erkenntniss dieser seiner Natur gekommen ist, so scheint es und dieser Schein verführte Sie, diese Anschauung zu verwerfen, dass nun mit dieser Erkenntniss die Weltgeschichte, die Erfahrung ein Ende hat, dass mithin das, was etwa noch kommen kann, nicht mehr der Mühe lohnt, erfahren zu werden, da es ja nur die Besonderung, die Specificirung dieser allgemeinen Wahrheit sein kann; eine solche Anschauung erscheint, wenn man sie nicht näher betrachtet, in der

That eng und beschränkt. „Wer aber die Dinge nicht näher betrachtet, der meint recht im Mittelpunkte und in der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause" u. s. w. (S. Vorrede zur Phänom.). Denn mit demselben Rechte, mit dem Sie behaupten, dass die Weltgeschichte damit ein Ende habe, dass der Mensch durch sie nun erfahren habe, dass er der selbstbewusste Organismus sei, mit demselben Rechte kann ich sagen, dass sie mit und durch diese Erkenntniss eigentlich erst angehe, indem die Menschen, die Gesellschaft, das allgemeine Individuum, wie Hegel sagte, hiermit erst ihren ganzen geistigen Gehalt in der Welt, auf der Erde weiss und sich daher in seiner Thätigkeit in Zukunft nicht mehr entäussern, nicht mehr ausser sich gerathen, nicht mehr instinktmässig handeln kann, sondern sich mit Bewusstsein in der Welt einrichten und sich's wohl sein lassen wird. In der Wissenschaft aber kommt es auf die Besonderung und Specificirung jener von der Philosophie nur im Allgemeinen gewussten Wahrheit, dass der Mensch der selbstbewusste Organismus sei, ebenfalls gar sehr an, — oder vielmehr, es kommt in der Wissenschaft auf nichts Anderes an, als diese allgemeine Wahrheit zu besondern, zu specificiren, zur wirklich allgemeinen zu machen, und und wenn der Philosoph weiter nichts zu thun hat, als uns die Weltgeschichte als den Prozess zu erweisen, in welchem der Mensch sich als den selbstbewussten Organismus erfahren hat, oder worin er dieses geworden ist, sich fortwährend so erfährt, und der speculativen Natur des Selbstbewusstseins gemäss erfahren musste, d. h. nur diese allgemeine Wahrheit nach der Seite des Selbstbewusstseins zu specificiren hat; — so thun wir Naturforscher, wir Empiriker, nur dasselbe, indem wir fortwährend den Menschen als den Organismus erfahren und hierdurch immer weiter selbstbewusste Organismen werden. Der Inhalt unserer Erfahrung ist fortwährend der Organismus, so sehr, dass die Physiologen und Physiker schon lange merken, dass sie eigentlich dasselbe thun; der Unterschied zwischen uns und Euch besteht nur noch darin, dass wir immer munter und frisch darauf los erfahren, ohne uns um das Woher und Wohin zu kümmern, oder wie wir überhaupt dazu gekommen sind, irgend Etwas erfahren zu können; es geht

uns hier in der That so, wie jedem Menschen, der ganz munter verdaut, obgleich die Herren Physiologen ihm nicht zu verdauen gelehrt haben; wir bedienen uns der absoluten Methode des Erkennens, d. h. wir beweisen durch den Versuch, dass unser Begriff, unser Wissen, unsere innere Anschauung, das Ich oder der selbstbewusste Organismus die alleinige oder bewusste Wahrheit der nur bewusstlosen Natur ist, ohne viel Federlesens darüber anzustellen, wie etwa Schiller in jenem Epigramm:

„Jahre bedien' ich mich nun schon meiner Nase zum Riechen,
Hab' ich denn wirklich auf sie auch ein erweisliches Recht?"

Jedoch will ich nicht verkennen, dass der Empiriker, der sich hartnäckig dagegen sträubt, sich jenes Recht auf den Gebrauch seiner Nase auch gelegentlich zu erweisen, der nur immer die sogenannten Thatsachen sucht, ohne sich je einfallen zu lassen, daran zu denken, wohin, wie Hr. Pr. Schultz*) in seinem Aufsatze sagt, „der naturphilosophische Geist steuert", sich manchmal allerdings von jenem Naturforscher unterscheidet, der bei seinen Forschungen weiss, was er will, d. h. der in seinem Forschen jenen Widerspruch, mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen, gelöst hat und fortwährend löst, ein Widerspruch, von dem Dr. Vogtländer so schön gezeigt hat, dass er gerade die Schwierigkeit des Anfangs der Philosophie ausmacht und dass ihn Hegel eben so wenig, wie die anderen Philosophen logisch gelöst hat. Ein solcher Empiriker ist eben nur das Gegentheil zu jenem Philosophen, von dem Göthe seinen Mephistopheles sagen lässt:

„Glaub' mir, ein Kerl, der spekulirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und ringsherum ist schöne fette Weide."

Beide sind, wie ich im Allgemeinen gezeigt zu haben glaube, nur vermeintlich entgegengesetzt, nur scheinbar unterschieden, beide haben den Widerspruch, mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen, nicht gelöst oder sind vielmehr das, diesen Widerspruch nicht zu lösen, und haben bloss diesen Widerspruch zu lösen, um zu erkennen, dass sie dasselbe wollen und sich nur dadurch ent-

---

*) Jahrbücher für speculative Philosophie. 1. Jahrgang. 2. Heft.

gegengesetzt zu sein scheinen, dass sie beide nicht wissen, was sie wollen, worin sie sich wiederum aufs Haar gleichen.

Wer so, wie Sie, in einer Schrift auch das sieht, was nicht als diese Bestimmung ausdrücklich geschrieben steht, wer ausser den geschriebenen Zeilen auch das liest, was zwischen denselben steht, dem habe ich nicht nöthig zu sagen, dass ich eigentlich schon mehreremale ausgesprochen habe, wohin „der naturphilosophische Geist der heutigen Welt" steuert, oder was denn der Inhalt des Naturwissens als unterschieden vom Wissen überhaupt sei und sein könne. Aber eine Schrift, wo mehr zwischen den Zeilen steht, als in denselben, taugt nichts, taugt wenigstens nicht so viel, als ich von der vorliegenden wünsche. Ich bin Ihnen gegenüber mit der Prätension aufgetreten, dass ich wisse, wohin der naturphilosophische Geist steuert und habe daher die Pflicht, dieses auch ausdrücklich zu sagen.

Ich habe Ihnen gesagt, dass ich „das göttliche Selbstbewusstsein," von welchem Sie in ihrem Briefe an den Herausgeber der Jahrbücher sprechen, läugne und behaupte, dass Gott, (wenn dieser Name überhaupt noch angewandt werden soll) — ich mache Sie im Vorbeigehen noch einmal darauf aufmerksam, dass Hegel mit Wissen und Willen in der Logik den Namen Gottes vermeidet und nur sagt, die Reihe der logischen Kategorien könnte, wenn man wolle, als eine Reihe von immer bestimmteren Definitionen des Absoluten oder Gottes angesehen werden, was Feuerbach später so ausdrückte, dass er sagte, der Mensch sei Gott, — ich sage, dass Gott dann nur das Bewusstlose, Bewusstseinwerdende, die Natur sein kann und dass der Mensch nur in so weit Gott ist, als er eben natürlich, nicht selbstbewusster, sondern nur bewusster Organismus, Thier ist, dass er aber als selbstbewusster Organismus, als Mensch vielmehr aufhört, Gott zu sein (ich erinnere Sie an den Om Om sagenden Indier, der sich als Brahm weiss) und desto mehr Mensch, selbstbewusster Organismus wird, als er eben sich, das Selbstbewusstsein, das Wissen über das nur Unbewusste, das nur Natürliche oder Göttliche übergreifen lässt. Ich ersuche Sie, das Vorstehende nicht für eine *petitio principii* anzusehen, ich habe es nur gesagt, weil ich an Ihrem Aufsatz über „das göttliche Selbstbewusstsein" gesehen habe, dass und warum Sie noch immer nicht ganz, d. h. in der Sprache des gesunden Menschenverstandes erkennen

und aussprechen wollen, was der Alte gesagt hat, wenn er vom Ansichsein und Fürsichsein sprach und wenn er behauptete, die Natur sei das Anderssein des Geistes, das Anderssein sei aber nur der Schein, der durch das wissende Selbstbewusstsein aufgehoben werde u. s. f. Nach mir kommt dieses nämlich einfach daher, dass Sie nicht das dem empirischen Bewusstsein entgegengesetzte, sondern vielmehr dasselbe sind, dass die Empfindung, Substanz, das Gefühl des Sehers, der Gott in Ihnen vorwiegt, und dass das Feld Ihrer Erfahrung, die Weltgeschichte oder der Geist eben jener reine Aether des Selbstbewusstseins ist, der Ihrem Selbstbewusstsein nie Gewalt anthut, während uns armen empirischen Naturforschern, wenn wir mit dem „göttlichen Selbstbewusstsein" an sie herantreten, die Natur, unsere Mutter, von der ich freilich nie habe finden können, dass sie uns so sehr liebt, wie es Viele behaupten wollen, uns an allen Ecken und Enden in's Gesicht schlägt, — bis wir unsererseits, zum menschlichen Selbstbewusstsein geworden, bewusster Weise das gemacht haben, was in ihr unbewusster Weise nur geschieht, und sie durch den gelingenden Versuch uns zu dienen gezwungen haben. Sollten Sie künftig einmal dazu kommen, selbstständige Forschungen in der Natur anzustellen, wie Sie es bisher nur in der Geschichte gethan haben, so werden Sie finden, dass „das göttliche Selbstbewusstsein" gar nicht in der Weise intelligent ist, wie Sie meinen, dass vielmehr Sie der Intelligente sind, dass die Natur nur der bewusstlose Organismus ist, dass der Organismus wohl Zweck (oder wie Aristoteles sagte, Entelechie) ist, dass er es aber nicht weiss, dass und wie er es ist, dass vielmehr nur der selbstbewusste Organismus, der Mensch, in diesem Fall der Naturforscher, der Physiolog ihn, den bewusstlosen Organismus als Zweck weiss, als das sich selbst Bewegende, welches erst am Ende der Bewegung (*κατ' ἐνέργειαν*, für sich) dasselbe ist, was es im Anfange derselben (*κατὰ δύναμιν*, an sich) schon war.

Sie sehen, dass ich mich in derselben Weise, wie ich mich in meiner Anschauung der Natur gegen das „göttliche Selbstbewusstsein" wenden muss, welches nach Ihnen darin stecken soll, auch gegen die Ansicht einer europäischen Autorität erklären muss, wenn dieselbe behauptet, die Natur sei das Reich der Freiheit, da diese Ansicht dasselbe von der Natur aussagt, was Sie behaupten,

dass sie nämlich selbstbewusst sei. Da diese Ansicht aber auf die Darstellung der Natur selbst in dem Werke jenes Forschers nicht den mindesten Einfluss ausgeübt hat, so liegt ihr eben nicht eine unrichtige Anschauung der Natur zu Grunde, sondern nur der Gebrauch des Worts Freiheit, der nur dem selbstbewussten Organismus zukommenden Kategorie, wo vielmehr das Wort Nothwendigkeit die entsprechende Kategorie des bewusstlosen Organismus, des Wesens stehen sollte. Die Ordnung, welche in der Natur herrscht, verführte jenen Forscher, sie mit der Freiheit zu verwechseln, während dieselbe nur, wie er es selbst so schön dargestellt hat, ein bewusstloses Werden, die Nothwendigkeit ist; die Freiheit ist nur die sich aus der bewusstlosen Ordnung, der Nothwendigkeit, selbstbewusst herstellende Ordnung, der freie Mensch und seine That. Es liegt jener Aeusserung derselbe logische Gedankengang zu Grunde, der Leibnitz veranlasste zu sagen: „Wenn die Magnetnadel wüsste, dass sie immer nach Norden zeigt, so würde sie das ihre Freiheit nennen," während der Nachsatz eigentlich heissen müsste, so würde sie keine Magnetnadel sein, sondern ein Ding, welches Nerven, ein auf gewisse Weise modificirtes Gehirn, Lungen, Kehlkopf u. s. w. hätte, kurz ein selbstbewusster Organismus, ein Mensch, meinetwegen Leibnitz selbst, der diesen Gedanken über die Magnetnadel äussert. Aus jenem Werk, ich spreche von Humboldts Kosmos, spricht übrigens ein Geist, ein Selbstbewusstsein, das es für jedes andere Selbstbewusstsein unzweifelhaft macht, dass der naturphilosophische Geist nach einem sehr bestimmten Ziele hinsteuert und es ist schwer zu sagen, wie Hr. Pr. Schultz darüber wieder Zweifel anregen kann, wenn es nicht wiederum die alte Schwierigkeit für den Philosophen, wie für den Empiriker ist, die daran Schuld ist, nämlich mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen. Woran sonst könnte es liegen, dass Hr. Pr. Schultz die Erde nicht für einen Organismus hält, weil sie kein grosses Thier sei, während er selbst bedeutende Entdeckungen in der Physiologie der Pflanzen gemacht hat, einer „Kategorie" von Organismen, die doch auch nicht immer Thiere und doch immer Organismen sind. Dieser Thatsache, dass Hr. Pr. Schultz die Erde für keinen Organismus hält, liegt dieselbe Meinung zu Grunde, die ihn veranlasst hat zu sagen, die „Naturkategorien" seien andere, als die logischen, also nicht logisch, und die

„logischen Kategorien (z. B. Mechanismus, Chemismus, Organismus) seien nicht natürlich"; er übersieht hierbei ganz, dass, wenn er nicht in logischen Kategorien von der Natur sprechen will, er gar nicht sprechen kann, weil das Wort (ὁ λόγος) die logische Kategorie *par excellence* ist.

Hegel's Naturphilosophie habe ich, wie ich Ihnen sagte, nicht gelesen und zwar aus dem Grunde, weil ich eben weiss, dass und warum es ihm hier gerade so ergangen ist, wie in seinen anderen Werken, von denen ich oben gesprochen habe; ich weiss, dass seine Naturphilosophie im Allgemeinen die Wahrheit enthalten muss (ich habe diess sogar in einem die Medicin und mich speciell betreffenden Gebiete erfahren), denn er hat zuerst den Satz ausgesprochen, Geist und Natur sind Individualität, er war der erste sich als solcher wissende selbstbewusste Organismus, — die Specificirung aber, die Besonderung dieser nur allgemeinen Wahrheit, diese kann eben so wenig in seiner Naturphilosophie gegeben sein, als er dieselbe in Bezug auf die Weltgeschichte und ihren Inhalt specificirt hat, was er doch in der Logik vermochte. In beiden Gebicten, in der Geschichte und in der Natur aus der Erfahrung herkommend und sich darin findend, sprach er sich, den selbstbewussten Organismus, als das absolute Wissen aus, das als Resultat des Processes der Erfahrung diesen hinter sich habend und nicht als den seinigen erkennend, vielmehr sich gegen den gesunden Menschenverstand, gegen die Erfahrung, gegen die jene nur allgemeine Wahrheit specificirende, sie als besondern, bestimmten Organismus erfahrende Empirie wandte. Dass er dieses zu seiner Zeit thun musste, und wie er, der selbst nur der gesunde Menschenverstand *par excellence* war, sich nicht bloss gegen die damals grassirende sogenannte Naturphilosophie, sondern auch gegen den damaligen gesunden Menschenversand, die Empirie wenden musste, die sich höchst ungeschickt gegen ihn gebärdeten und etwa, wie Hr. Pr. Krug von ihm forderte, er solle ihnen nur ihre Schreibfeder construiren, aus der absoluten Idee entwickeln (Sie kennen Hegel's zerschmetternden Witz über diese Albernheit), — diess folgt aus dem oben weiter ausgeführten Umstande, dass das absolute Wissen und die Empirie, der Philosoph und der Naturforscher, einander entgegengesetzt zu sein meinen und noch immer nicht wissen, dass ihre scheinbar entgegengesetzte

Methode dieselbe ist, dass das Wissen überhaupt nichts weiter ist, als mein oder das menschliche Selbstbewusstsein, welches sich in der Geschichte und Natur als das Wahre erfährt.

Dass aber die Philosophie, nach Hegel das begreifende Erkennen, und die Empirie, das erfahrende Erkennen, in der Praxis sich nicht mehr gegenüberstehen, sich eben so wenig unterscheiden, wie ich es im Allgemeinen von ihrer Methode oder Theorie gezeigt zu haben glaube, nämlich nur scheinbar, nur für die, welche, als den einen Inhalt wissend, sich um den andern nicht kümmern, ihn nicht selbst erfahren, das springt, denke ich, bei Allem, was in neuerer Zeit auf dem einen oder anderen Gebiete geleistet d. h. wirklich erfahren wird, in die Augen. Das, was Hegel wollte, das haben die sogenannten Praktiker oder Empiriker gethan und thun es immer fort, Hegel ist nur desshalb der weltgeschichtliche Philosoph der neueren Zeit, weil er wusste, was die Empiriker wollen, er hat sich nur gegen die Empiriker gewandt, weil er meinte, dieses Was auf eine andere Weise zu wissen, anderswoher zu haben, als dass er es erfahren habe, während die Empiriker kein anderes Was kennen, als welches sie erfahren, welches aber gerade dasselbe, wie das Hegel'sche ist.

Um deutlicher zu sprechen: Wenn Hegel sich bei seiner Anschauung der Natur, wie Göthe, mit solcher Erbitterung gegen die imponderablen Materien, jene morschen Ecksteine des Gebäudes der alten Physiker wandte (obgleich ich selbst hier die Physiker gegen einen Philosophen, Hrn. Pr. Michelet in Schutz nehmen muss, insofern es nie einem Physiker in den Sinn gekommen ist, von einem „Schallstoff" zu sprechen, wie derselbe in der Vorrede zu Hegel's Naturphilosophie von ihnen behauptet), so brauchen sich die Herren Philosophen nur anzusehen, was in der Physik in neuerer Zeit geleistet worden ist, und sie werden finden, wie der Lichtstoff, Wärmestoff u. s. f. aus der Anschauung der Physiker verschwunden sind; diess ist aber, wenn sie näher zusehen, nicht etwa geschehen, weil es Hegel gesagt, etwa in der Weise, wie der Nationalconvent die Nichtexistenz Gottes decretirt hat, sondern weil die Physiker durch die neueren Entdeckungen (z. B. die Polarisation des Lichts oder den Gegensatz der Intensität des Lichts und der Wärme im Spectrum) erfahren haben, dass das Licht, die Wärme u. s. f. keine Stoffe sind, weil die Physiker, so wie die

Empiriker überhaupt, gerade die allgemein menschliche Methode des Erkennens haben, von der Hegel, der selbst nur ein Resultat derselben war, oder wenigstens die ihm folgenden Philosophen meinen, dass er sie nicht habe, nämlich die Erfahrung, das erfahrende Erkennen, welches den Geist nicht anderswoher in die Dinge bringt, sondern ihn aus den Dingen hervorgehen lässt, welches das Fürsichsein dem Ansichsein nicht aufzwingt, sondern aus dem Ansichsein entwickelt, wie es sich ewig in der Natur selbst aus ihm entwickelt, oder wie dieser Prozess gerade das **ist**, was man Natur genannt hat, und wie es Hegel in seiner Sprache ausgedrückt und vorgeschrieben hat, wenn er sagt: Die Natur begreifen, heisst sie als Prozess darstellen. Gerade diess ist es, was die neueren Forscher thun oder sich zu thun bemühen, nur diess ist das Ziel, nach welchem „der naturphilosophische Geist steuert" und allein steuern kann.

So verschwindet auch die Lebenskraft (der Dynamismus) als eine von den mechanischen oder chemischen Kräften verschiedene, so wie diese selbst als von den Dingen abgesonderte immer mehr aus den Darstellungen des thierischen Organismus verschwinden; und wenn sie, wie die Kräfte überhaupt, z. B. Hrn. Liebig trotz dem, dass er häufig gar sehr gegen dergleichen Vorstellungen gewüthet hat, dennoch zuweilen wieder unter die Finger läuft, so kommt diess eben daher, dass er den Organismus als nur chemische Substanz begreifen will, während derselbe das *perpetuum mobile*, die lebendige oder individuelle Einheit von Mechanismus und Chemismus, von den bisher sogenannten mechanischen und chemischen Kräften, Eigenschaften oder Substanzen ist. Wir lassen desshalb aber Hrn. Liebig ganz ruhig über uns arme Physiologen herfallen und uns mit der Lebenskraft Schande machen (obgleich, wie gesagt, sie ihm selbst eben so häufig wiederkommt, als er sie mit dem Rechen auszuroden sucht), weil er von Seiten des Chemismus im Organismus neue Thatsachen gefunden, d. h. die Erscheinungen des thierischen Organismus in chemische Kategorien übersetzt, also in unserer Wissenschaft wirkliche Leistungen vollbracht hat, während wir Anderen, die wir uns mehr mit dem Michanismus im Organismus beschäftigen, gar häufig sehen, wo es bei Hrn. Liebig fehlt, und dass er mit den bloss chemischen Kategorien zuweilen in die Brüche oder in die Lebenskraft geräth, weil er

die mechanischen Kategorien nicht anerkennt, oder nicht kennt. Dass diess aber so ist, das haben Hrn. Liebig die Thatsachen, die Erscheinungen des Organismus selbst gelehrt, er hat es selbst erfahren und wird es noch immer mehr erfahren.

Hr. Pr. Schultz gibt es wenigstens als merkwürdige Thatsache zu, „mit welcher Bestimmtheit jetzt Viele darin die zeitgemässe Aufgabe der Physiologie z. B. suchen, dass die Gesetze des organischen Lebens auf die Gesetze der Physik und Chemie (des kosmischen Lebens) zurückgeführt werden.“ Dass aber diese Richtung gerade die sei, nach welcher der „naturphilosophische Geist steuere“, das will er nicht zugeben, weil dadurch „das Leben auf den Tod reducirt“ werde. Man könnte fragen, wieso diess desshalb eine falsche Richtung in der Auffassung und Darstellung des Lebens sei, da sich ja das Lebendige selbst auf den Tod reducirt, wie es aus dem Tode hervorgeht; da aber Hr Pr. Schultz später den Dynamismus, die Lebenskraftlehre eben so als eine dem Begriff des Organismus nicht entsprechende ausgeschlossen haben will, so bleibt uns diese Frage auch nicht übrig, sondern wir müssen das Begreifen, ja sogar das Streben nach dem Begreifen ganz aufgeben, — denn, da von den Naturforschern eben nur das „dynamisch“ genannt worden ist und von Einigen noch genannt wird, was sie eben noch nicht als mechanisch (physikalisch) oder chemisch erfahren haben, so sind wir, wenn uns jene zeitgemässe Aufgabe genommen und der Dynamismus auch nicht gelassen wird, in der Physiologie wirklich vom Leben auf den Tod reducirt, nämlich auf das Nichts, auf den leeren Raum, es „fehlt uns nicht mehr bloss das geistige Band“, sondern wir haben auch „die Theile nicht mehr in der Hand,“ wir sind noch einmal vor die „antike Weltanschauung“ zurückgegangen und gleichen den oben beschriebenen Brahminen, denen nichts übrig bleibt, als sich ihre Nasenspitze indessen anzusehen, bis es Gott gefällig ist, die Welt von Neuem aus dem Nichts zu machen.

„Seien wir aufrichtig und consequent!“ wie Sie in Ihrem Brief an den Herausgeber der Jahrbücher sagen, der von Hegel logisch entwickelte Begriff des thierischen (oder menschlichen) Organismus, dass er die Einheit von Mechanismus und Chemismus, das lebendige organische Individuum sei, welches sich nur dadurch (freilich hängt, wenn man in einem Satze das Gerippe der heut gang und

gäben Naturanschauung geben will, an einem solchen nur dadurch eine sehr lange Geschichte) von dem sogenannten anorganischen Individuum, der Erde, unterscheide, dass er sich von der Erde losgerissen habe, sich frei bewege, die Schwere zu einem Momente seiner selbst herabgesetzt habe, während die Pflanze, welche allerdings auch ein Organismus ist, aber es nicht bis zur freien Bewegung bringt, sondern ebenso, wie sie der Schwere entgegen, d. h. nach oben wächst, doch von der Erde festgehalten wird, in ihr wurzelt, — gestehen wir es ein, dass dieser Begriff den empirischen Bestrebungen der heutigen Naturforscher zu Grunde liegt, dass diese „logische Kategorie“ das Ziel ist, auf welches der nach Herrn Professor Schultz nur instinctmässig verfahrende naturphilosophische Geist hinsteuert. Es folgt daraus durchaus nicht, dass wir Materialisten in der Weise sind, wie Sie meinen, dass wir „unsere Gedanken für Sekretionen des Gehirns halten, das sie ausscheide, wie die Lebergalle,“ weil, wenn es so wäre, wir diese Gedankengalle schon erfahren, d. h. gefühlt und gesehen hätten.

Es kann sich demnach bei unserer Vereinigung, der Vereinigung der Philosophie und Empirie gar nicht mehr um das „Was“ handeln, diess ist, wie wir gesehen haben, bei beiden dasselbe, es ist der selbstbewusste Organismus, der Mensch, und diess tritt durch die neueren philosophischen und empirischen Leistungen immer deutlicher hervor; sondern höchstens noch um das „Wie,“ und ich würde einen Lebenszweck erfüllt zu haben glauben, wenn es mir gelungen wäre, Ihnen zu zeigen, dass auch dieses „Wie“ dasselbe ist und nur als solches anerkannt zu werden braucht, damit die Vereinigung von Philosophie und Empirie endlich als Menschenwerk zur Erscheinung komme. Wollt ihr Philosophen etwas für uns Empiriker thun, so zeigt uns durch das Verständniss der Weltgeschichte, dass der Mensch das fürsichwerdende Fürsichsein, das selbstbewusst gewordene Thier sei, und dass es in Hegel für ihn geworden sei, dass er zuerst durch ihn erfahren habe, dass er diess sei. Wollt Ihr alsdann noch wissen, was für ein Thier denn nun dieses fürsichwerdende Fürsichsein, dieser selbstbewusste Organismus sei, wie es aussehe, wie dieses wirkliche Ding denn möglich sei, d. h. wie Ihr es denken sollt und müsst, dass das Bewusstsein, der Geist da sei, dass und wie er sich ewig aus

und in der Dingheit entwickelt, so werden wir Empiriker Euch davon so viel sagen und zeigen, als wir erfahren haben, — es dürfte dabei manchmal herauskommen, dass, wenn nach Hegel der sogenannten sinnlichen Gewissheit bei der Dialektik der Natur, dem natürlichen Kreislauf, das Sehen und Hören vergeht, es dem absoluten Wissen in dem logischen Kreislauf so sehr vergangen ist, dass es ihm fast schwer wird, wieder sehen und hören zu lernen.

Ich habe Ihnen erzählt, wie ich in der Leichenkammer und am Krankenbette, später durch Vivisektionen an Thieren selbst erfahren habe, was der Organismus ist, und dass, als ich es erfahren hatte, diess eine Empfindung in mir erregte, die mich nicht ruhen liess, bis ich durch die Lektüre Hegel's erfuhr, was das für eine Empfindung sei, und dass er sich die Freiheit genommen hat, sie das absolute Wissen zu nennen. Es ist mir daher gerade so ergangen, wie es nach Hegel der beobachtenden Vernunft, dem Naturforscher, Empiriker nicht ergeht, wenn er sagt: „Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigenthums, und pflanzt auf alle Höhen und Tiefen das Zeichen ihrer Souveränität.*) Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigenthume das fremde Andere, das die abstracte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahnt sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist und muss fordern, dass der Unterschied, das mannigfaltige Sein, ihm als das Seinige selbst werde, dass es sich als die Wirklichkeit anschaue, und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, dass sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muss an ihr selbst sich vorher vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.“ Ich, die beobachtende Vernunft, gelangte gerade zu dem Glücke, mir als das, was ich bin, ein selbstbewusster Organismus,

*) Hegel meint hier, wie Sie wissen, die Systeme von Büffon, Linné, Cuvier u. s. f.

entgegenzuspringen, als ich die Eingeweide der Dinge (Leichen) durchwühlte und ihnen die Adern öffnete, und wenn das absolute Wissen, der sich als solcher wissende selbstbewusste Organismus sich mit der Empirie vereinigen will, so zeigt diess nur wieder, dass auch dieses sich noch als ein tieferes Wesen ahnt, denn das reine Ich ist, dass es eben den Dingen die Eingeweide wird durchwühlen und ihnen die Adern wird öffnen müssen, um sich als das zu erfahren, was es ist. Ob ich aber in vorstehendem Briefe das Wissen und das Naturwissen dargestellt habe, wie sie sind, ob ich als früher nur beobachtende Vernunft oder Empiriker mich an mir selbst vollendet habe, um sie auch darstellen zu können, das muss ich Ihrem Urtheil überlassen; denn der Anklang, den diese meine Anschauungsweise und ihre Darstellung bei Ihnen findet, ist es und kann es nur sein, worin ich meine Vollendung erfahre. Sollte mir diess Glück nicht zu Theil werden, so müsste ich meine Weise, die Dinge zu sehen, wiederum schweigend in mich zurücknehmen, bis Andere nach oder neben mir sie eben so sehen und darstellen;

„Denn der Boden zeugt sie wieder,
Wie er sie von je gezeugt.“

Dem absoluten Wissen aber, das sich anders zu vollenden meint, als durch die Erfahrung, das in dem ersten, absolut auf Vereinigung von Theorie und Praxis ausgehenden Momente, in den auch unsere Bekanntschaft fällt, sich fort und fort in dem Taumel einer religiösen Ueberspannung umtreibt, möchte man in aller Freundschaft rathen, sich vor derjenigen Negation zu hüten, welche die concrete Sprache einer anderen Wissenschaft, die die Erfahrung des Collectivmenschen ausspricht, den Bankerott oder Bankbruch heisst. Das absolute Wissen, welches ausser und über der Erfahrung etwas weiss oder doch wissen will, möge zu seinem Heile früh genug einsehen, dass dem Naturwissen oder der leibhaftigen Speculation von dieser Seite her ein Bundesgenosse erwächst, der in seiner eigenthümlichen Sprache, nämlich im Donner und Blitz der geschichtlichen That, welche die Anschauung einer ganzen Generation mit allen Systemen, Dogmen und Träumen in den ursprünglichen Aether zerstäubt, und dieser seiner Natur gemäss weniger Schonung kennt, und mindere Politesse ausübt, als ein einzelner Naturforscher einem einzelnen

Philosophen gegenüber, zwischen denen die conventionellen Pflichten des Anstandes weder beseitigt werden können, noch auch in diesem Falle sollen.

---

## LIII.

## Die Wissenschaft des Menschen im Gegensatz zur reinen Wissenschaft.

Von

Dr. Ed. Ph. Peipers.

---

Eine neue Bahn hat sich der Wissenschaft der Gegenwart eröffnet, seitdem in ihr die Idee des Geistes zur vollen Anerkennung hingedrungen ist, und uns nun je mehr und mehr in allen Forschungen der Philosophie die That des mit klarem Bewusstsein nach der concreten Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ringenden Menschengeistes entgegentritt, eine That, deren lebendige Frische die Hallen der Wissenschaft von der beengenden Formenfessel der Vergangenheit zu befreien, dieselben auch dem weiteren Kreise der ihre Kräfte dem Leben Widmenden zugänglich zu machen verheisst. Was früher mehr oder minder nur Axiom der philosophischen Forschung war, der Ausspruch, dass alle Erkenntniss nur Selbsterkenntniss des Geistes sei, ist gegenwärtig der hellleuchtende Polarstern geworden, dessen Strahlen der Wissenschaft die zu durchlaufende Bahn zeigen, dieselbe von vorn herein in den Besitz der untrüglichen dialektischen Methode setzen. Indessen, wenn gleich jene Forderung: Erkenne vor Allem Dich selbst, ehe du Anderes zu erkennen willst hoffen können, in der Philosophie zur absoluten geworden ist, so beben wir doch, im Beginne der philosophischen Forschung wenigstens, vor der Beantwortung der Frage: Wer bin Ich, was ist der Geist überhaupt, was ist ins Besondere der menschliche Geist? scheu zurück — ob zwischen

beiden Fragen: Was der Geist überhaupt, was der menschliche Geist ins Besondere sei, ein wesentlicher Unterschied obwalte, davon kann der Beginn der Wissenschaft nichts wissen, und der durch die abstracte Dialektik Hegel's erworbene Begriff des Geistes gibt darüber keinen Aufschluss. Es hat sich die Wissenschaft zunächst der concreten Bestimmtheit der Idee des Geistes überhaupt zu bemächtigen, um, nachdem ihr diess gelungen ist, sie zu benutzen als den Maasstab der Beurtheilung des menschlichen Erkennens.

Die die reine Idee des Geistes in concreter Bestimmtheit zu erringen trachtende Wissenschaft ist die die That des Erkennens als diejenige der freien Selbstbestimmung *a priori* vollziehende, die der Gedankenbestimmtheiten sich bemächtigende Dialektik. In ihr abstrahirte der Geist des Menschen von Allem und Jedem, was möglicher Weise an ihm nicht identisch ist mit der Bestimmtheit des Geistes, und behielt als Resultat der vollendeten Abstraction Nichts übrig, als die Unmittelbarkeit des reinen Selbstbewusstseins und den Entschluss der freien Selbstbestimmung *a priori*. Der Verlauf der nothwendig in der dialektischen Methode sich vollziehenden ursprünglichen Selbstbestimmung aber hat uns ein dreifaches Resultat ergeben, in Bezug auf die zu realisirende concrete Bestimmtheit der Idee des Geistes:

1) Die Selbstbestimmung des *a priori* sich bestimmenden Geistes ist die den bestimmt concreten Unterschied des Selbstbewusstseins entfaltende Urtheilung. Der auf dem Standpunkte der transscendent abstracten Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins urtheilende Geist des Menschen vermag es nur, abstract formelle Resultate der innerhalb der abstracten Bestimmtheit sich bewegenden urtheilenden Geistesthat zu gewinnen. Die zu dem Resultate der gewusstseienden concreten Bestimmtheit des Selbst, als der unterschieden seienden, führende Urtheilung *a priori* kann dagegen nur von Seiten des unmittelbar nicht allein dieses seines Unterschiedes, als des zu Unterscheidenden, sondern eines jeglichen solches Unterschiedes als des bestimmt anders zu unterscheidenden, gewissen Geistes vollzogen werden. Die That des die mannigfaltigen unmittelbar gewissen Unterschiede des Selbstbewusstseins als die ihrer concreten Bestimmtheit theilhaftigen, unterscheidend entfaltenden Geistes ist die die unbegreifliche Mannig-

faltigkeit der bestimmt concreten Wesenheiten des Geistes als das Weltall, als den Inbegriff der ihrer concreten raumzeitlichen Bestimmtheit theilhaftigen Weltsysteme ins Dasein rufende That des absoluten Geistes, ist das Schöpfungswerk Gottes.

2) Das Resultat der vollzogenen bestimmt concreten Urtheilung ist das Gesetztsein der Totalität der Einzelunterschiede dieser concreten Bestimmtheit des Selbst. Die Beurtheilung derselben als der zu unterscheidenden hat dahin geführt, dass ihr, als der in ihre bestimmte Anzahl der Verschiedenheiten aufgelösten, das Resultat der vergleichenden Beurtheilung sämmtlicher dieser Verschiedenheiten zu Grunde gelegt worden, und damit eine jegliche Verschiedenheit bestimmt worden ist als die Allheit ihrer Einzelunterschiede. Allein, die gesetzt seiende Totalität der Einzelunterschiede ist ebenso sehr die gewusste geblieben; denn die Urtheilung hat ausserdem das Resultat der in sich durch und durch negativ bestimmten Form des Bewusstseins, des concreten quantitativ-qualitativen Verhältnisses ergeben, vermöge dessen eine jegliche Bestimmtheit des Einzelunterschiedes dem Geiste des Schöpfers unmittelbar gewiss ist als die bestimmt anders zu begreifende, als die Reflexionsbestimmtheit. Für den Geist des Menschen ergeben sich die concret bestimmten Reflexionsbestimmtheiten der Einen unterschieden seienden Verschiedenheit des Sonnensystems, für die planetarische Schöpfung Erde, dadurch, dass die mannigfaltig anders concret bestimmten Einzelunterschiede dieses Planeten vermöge des Begriffenwerdens die concrete Erscheinung gewinnen, dass dieselben die substantiell bestimmte Grundlage für den zu realisirenden Begriff des Menschen werden.

3) Die vermöge des Erschaffenseins der in sich concret bestimmbaren Form des Bewusstseins in nothwendiger Bestimmtheit sich vollziehende concrete Verwirklichung des Begriffes, deren immanente Bestimmtheit der Geist des Menschen in Abstracto zu verfolgen vermag, führt zu der Wirklichkeit des Endresultats, des Endzweckes der planetarischen Schöpfung, des gewusst seienden Unterschiedes des Selbst als des unterschieden Seienden, der bestimmt concreten Idee des Geistes, deren Bestimmtheit es ist, gegen sich selbst unterschieden zu sein, vermöge ihrer Artbestimmtheit. Die gegen sich selbst kraft ihres Artunterschiedes

concrete Idee ist der bestimmt concrete, erschaffene Geist. — Die das Eintreten des erschaffenen Geistes in die Wirklichkeit der planetarischen Schöpfung vermittelnde Schlussform der Idee ist der das Endresultat des im Prozesse der Gattungsallgemeinheit sowohl nach seiner Bestimmtheit als Artprozess, wie als Gattungsprozess sich abschliessenden Prozesses der Idee seiende, vollendete planetarische Organismus. Wir beschliessen mithin die Entfaltung der Dialektik in der glücklichen Ueberzeugung, zum Selbstbewusstsein gelangt zu sein, indem wir uns selbst als den durch Vermittelung der vollendeten Organisation dieser Erde erschaffenen Geist der planetarischen Schöpfung kennen gelernt haben. — — —

Indessen das errungene Resultat der Selbsterkenntniss des menschlichen Geistes wird sich nun fernerhin nothwendig durch die That dieses Geistes zu bewahrheiten haben. Vermöge seiner ergeben sich in unmittelbarer Consequenz die concreten Bestimmtheiten dieser That, unter denen diejenige in Folge des zurückgelegten Entwickelungsganges der Dialektik am nächsten liegt, dass der dritte Abschnitt der Dialektik selbst in seiner concreten Gestaltung als Naturphilosophie zugleich die Pneumatologie des menschlichen Geistes sein muss. Denn die Schöpfungsgeschichte des Planeten ist ja nichts Anderes, als das in stets adäquaterer Bestimmtheit sich vollziehende Selbstbewusstsein des Menschengeistes. Zur vollen Wirklichkeit freilich kann diess Selbstbewusstsein erst durch den erschaffenen Geist selber gelangen, dessen Unterschied gegen sich selbst seine vollendete und damit vollkommene Leiblichkeit ist. Sie ist, wie bemerkt, als das Resultat des im Prozesse der Gattungsallgemeinheit sich abschliessenden Prozesses der Idee, sowohl Resultat des vollkommen gewordenen Gattungsprozesses, als des vollkommen gewordenen Artprozesses. Assimilation und Reproduktion, kurz die Gesammtheit aller organischen Lebensfunctionen, welche in der gesammten übrigen Natur als die dem individuellen Leben seine Schranke setzenden, nicht beendbaren Prozesse andauern müssen, sind als vollendete die Voraussetzung der Wirklichkeit des Organismus des Menschen geworden. Ihres endlichen Resultats bedürfte es lediglich für den erschaffenen Geist, damit die concrete Bestimmtheit seines Artunterschiedes wirklich sei. Einmal

fertig ist der menschliche Organismus nicht mehr der den Unvollkommenheiten der Lebensfunctionen unterworfene, sondern die Erfüllung der raumzeitlichen Bestimmtheit des Planeten, der unveränderliche, unsterbliche. Seine Bedeutung ist nur mehr diejenige, dass er die in sich bestimmt concret bestimmbare Form des Bewusstseins ist, deren der erschaffene Geist bedurfte, um die Einzelunterschiede der concreten Bestimmtheit seiner Gedankenaufgabe, welche er durch Selbstbestimmung *a priori* nicht zu erschaffen vermochte, vorfinden zu können, um, sich selbst frei bestimmend, dieselben in die Bestimmtheiten seines entfalteten Selbstbewusstseins umwandeln zu können. Der Unterschied des erschaffenen Geistes gegen sich selbst ist zunächst nur der unmittelbare der specifischen Funktionsfertigkeit der Einzelorgane des Organismus des Bewusstseins und der freien Selbstbestimmung, des σωμα πνευματικον. Die Bestimmtheiten des als die Natur der planetischen Schöpfung wirklich seienden menschlichen Gedankens werden, indem dieselben die specifische Funktion der Sinnesorgane anregen, und damit die concrete Bestimmbarkeit der Form des Bewusstseins des Menschengeistes anregen, die bestimmt concrete Erscheinungsweise der Einzelbestimmtheiten der Aufgabe für diesen Geist, sich zu bewähren in der Bestimmtheit des Geistes, des Bewusstseins; sie werden dessen substantiell bestimmte Reflexionsbestimmtheiten. Als der Geist wandelt der Mensch diese Reflexionsbestimmtheiten unmittelbar um in die entsprechenden concreten Begriffsbestimmtheiten und setzt sich selbst durch Vermittelung des Organismus der freien Selbstbestimmung in das den wirklich gewordenen concreten Bestimmtheiten des Begriffs entsprechende Verhältniss zu der Natur.

Den Nachweis, dass die Erfahrung mit diesen an das Endresultat des Schöpfungsgedankens des Planeten, an den erschaffenen Geist zu stellenden Anforderungen des bestimmt concreten Bewusstseins schnurstracks im Widerspruche steht, können wir uns hier, da derselbe ein all zu offenkundiger ist, wohl ersparen. Die Anthropologie, die Wissenschaft der Erfahrung hat denselben in der Lehre von den Naturbestimmtheiten des Menschen ausführlicher zu entwickeln, und damit zugleich die Begründung der Seelenbestimmtheit des Menschengeistes zu liefern. Gegenwärtig betrachten wir die Thatsache des Widerspruches der Erfah-

rung lediglich in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft des Menschen im Gegensatze zu der innerhalb der Schranken der bestimmt concreten Gedankenentfaltung sich bewegenden reinen Wissenschaft, und haben zu dem Ende uns zunächst die Frage zu beantworten: Wie ist die Unvollkommenheit des den Naturbestimmtheiten unterworfenen Menschen, wie ist der Widerspruch der Erfahrung überhaupt möglich?

Das nächste Bedenken, welches zufolge der nothwendig werdenden Beantwortung dieser Frage uns entgegentritt, ist dasjenige, ob denn auch in der That die Entwickelung des in immanenter concreter Bestimmtheit sich verwirklichenden reinen Gedankens zu dem jene für uns fatalen Consequenzen ergebenden Endresultate hinführen müsse, oder ob etwa ein Irrthum der Entwickelung des Schlusses sich eingeschlichen habe? Die Probe der reinen Wissenschaft wird uns hierüber Aufschluss geben müssen; diese Probe aber ist dieselbige, deren sich der Mathematiker bedient, die Untersuchung über die Uebereinstimmung der Wissenschaft mit sich selbst, der Uebereinstimmung des Endresultates der Forschung mit der Idee des Erkennens durch reine Selbstbestimmung *a priori*. — Wenn wir, getrieben durch das Bedürfniss der Erkenntniss, uns zurückzogen auf den Standpunkt der transscendent abstracten Selbstgewissheit, um durch Vermittelung der freien Selbstbestimmung Gewissheit über die Berechtigung oder das Nichtberechtigtsein der obwaltenden Bestimmtheiten des bewussten Seins des Menschen zu gewinnen, so kann von einem solchen negativen Motive der schöpferischen Selbstbestimmung eben desshalb die Rede nicht sein, weil deren Voraussetzung die Unmittelbarkeit des concreten Selbstbewusstseins des schöpferischen Geistes ist. Gleichwohl beweist es das Dasein des Weltalls, dass der Entschluss der freien Selbstbestimmung des Schöpfers wirklich, dass derselbe mithin der Erfolg der immanenten Bestimmtheit des absoluten Geistes ist. Die höchste Kategorie, welche als der Ausdruck für das in dem Geiste selbst Begründetsein des Entschlusses der Schöpfung uns im Gebiete der reinen Gedankenentfaltung selbst entgegentrat, ist die Bezeichnung des erschaffenen Geistes als des Endzweckes der Schöpfung. Gott wollte den erschaffenen Geist schlechthin und nur ihn. Dieses Wollen aber, als dasjenige des Geistes, welches allein den Zweck, den erschaffenen Geist im Auge hat, und nur seinetwegen die Ge-

sammtreihe der zu ihm hinführenden Vermittelungen will, ist das reine Wohlwollen, ist die auf dem entwickelten Selbstbewusstsein des vernünftigen Geistes beruhende Liebe. Ebensosehr, wie die unmittelbare concrete Selbstgewissheit des Schöpfers identisch ist mit der Allwissenheit desselben, involvirt dieselbe dessen Allmacht, kraft deren es keineswegs des durch die allmächtige Selbstwiderlegung aller negativen Gedankenbestimmtheiten sich hindurchwindenden dialektischen Entwickelungsganges bedurfte, damit der erzielte Endzweck des Gedankens wirklich werde, sondern lediglich des schöpferischen: Es werde. Allein den erschaffenen Geist wollte der Schöpfer dieses Geistes um seiner selbst willen, damit derselbe, als der innerhalb der Schranken seiner concreten Bestimmtheit bewusst und die Macht der freien Selbstbestimmung seiende, in der Fülle der entfalteten Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins der Seligkeit des rein geistigen Beisichseins theilhaftig werde. Zur Erzielung dieses Endzweckes bedurfte es des entfalteten dialektischen Entwickelungsganges des Gedankens, bedurfte es in letzter Instanz der vollendeten, den Organismus des Bewusstseins und der freien Selbstbestimmung seienden Leiblichkeit des erschaffenen Geistes. Es stimmt mithin das gewonnene Endresultat der reinen Gedankenentfaltung mit der Idee der freien Selbstbestimmung des ursprünglich concret bewusstseienden Geistes überein, während der Widerspruch der Erfahrung, die Unvollkommenheit des Menschen, zugleich der Widerspruch gegen diese Schöpfungsidee ist.

Ein fernerer Ausweg, um die Wirklichkeit des Widerspruches der Erfahrung erklärlich zu finden, bietet sich dar in der Annahme, es sei der erschaffene Geist wirklich geworden als das Resultat des nicht vollendeten Schöpfungsgedankens des Planeten. Indessen ist diese Behauptung eine *Contradictio in se*, da die Schöpfung des Geistes die Schlussbildung der Idee mit Nothwendigkeit voraussetzt, mithin entweder der Mensch als der aus der Hand des Schöpfers hervorgehende nicht Geist sein, oder als der Geist das Endresultat des vollendeten Schöpfungsgedankens sein muss. Die erste Behauptung aber ist, da die Erfahrung eben so wenig das vollkommene Wesen dieser Schöpfung, den Geist derselben, nachweist, gleichlautend mit derjenigen, es sei der Geist des Schöpfers unfähig gewesen, den vernünftigen Endzweck seines Schöpfungsgedankens zu erreichen, während es andererseits nicht ersichtlich ist, wie der

nicht Geist seiende Mensch durch die Vermittelung der eigenen That seine Vollendung soll erreichen können. Die Annahme aber der Unfähigkeit des Geistes, den Schöpfungsgedanken zur Vollendung hinauszuführen, hebt die Idee des Schöpfers selbst auf. Nur der absolut vernünftige und allmächtige Geist kann durch ursprüngliche Selbstbestimmung schöpferisch thätig sein, auch der leiseste Mangel der Vollendung des Schöpfungswerkes würde dessen Entstehen unmöglich gemacht haben.

Der Widerspruch der Erfahrung bleibt mithin jener Allmacht und Allweisheit des Schöpfers zum Trotze. Wir sind genöthigt, in ihm die Wirksamkeit einer Macht des Widerspruchs im Bereiche des vollkommenen Gedankens des Schöpfers anzuerkennen, welche wir nach den augenfälligen Resultaten ihres Wirksamseins als die Macht des Bösen bezeichnen. Der Handgreiflichkeit der Wirksamkeit dieser Macht innerhalb der Menschheit ist es zu verdanken, dass dieselbe von uralten Zeiten her unter den mannigfaltigsten Vorstellungsweisen, die indess zur bei weitem grösseren Zahl auf eine Personification derselben hinausliefen, ihre Anerkennung gefunden hat. Diese Annahme einer der Widerspruch gegen den Begriff des Geistes selbst seienden Macht des Geistes, welche von jeher in der Philosophie nicht Wurzel zu schlagen vermocht hat, wird völlig unhaltbar, wenn wir die Schöpfung als die Wirklichkeit des Gedankens Gottes und nur diesen als wirklich anerkennen. Die Wirklichkeit des Widerspruchs innerhalb dieses Gedankens kann nur die der Idee der bestimmt concreten Gedankenentfaltung nicht widersprechende, kann in letzter Instanz nur das Resultat der dem Willen des Schöpfers widersprechenden Willensbestimmtheit des erschaffenen Geistes sein. Dieser ist die Macht der freien Selbstbestimmung; er konnte dem Willen des Schöpfers, kraft dessen er als der vollendete in's Dasein eintrat, widersprechen. Genöthigt durch die Wirklichkeit des Widerspruches der Erfahrung adoptiren wir demzufolge, rückwärts schliessend, die Hypothese der Anthropologie: „Es hat der vollendet erschaffene Geist des Menschen in Folge freier Selbstbestimmung den Widerspruch der Erfahrung in's Dasein gerufen."

Darüber, dass der erschaffene Geist die Macht sei, sich, den ihm vermöge seines Verhältnisses zu den für ihn erschaffen seienden concreten Bestimmtheiten der Gedanken-Aufgabe ihm erwach-

senden Anforderungen entsprechend, vernunftgemäss, oder diesen Anforderungen nicht entsprechend, vernunftwidrig, selbst zu bestimmen, kann kein Zweifel obwalten, denn auch der erschaffene Geist ist die Macht der freien Selbstbestimmung. Die erste Frage, über die wir, um die Bahn der Entwickelung der Wissenschaft des Menschen mit klarem Selbstbewusstsein betreten zu können, uns Rechenschaft geben müssen, ist diejenige: In welcher Bestimmtheit konnte der vollendet erschaffene Geist des Menschen sich im Widerspruche mit den Anforderungen des bestimmt concreten Selbstbewusstseins selbst bestimmen, und welches mussten die unausbleiblichen Folgen einer solchen perversen Selbstbestimmung sein?

Der erschaffene Geist ist diess als der Unterschied der bestimmt concreten Wesenheit des Geistes gegen sich selbst. Dieser Unterschied als derjenige des Geistes selber ist der vollendete planetarische Organismus, der Organismus des Bewusstseins, durch dessen Vermittelung die für ihn erschaffen seiende, in den mannigfaltigen concreten Bestimmtheiten der Begriffs-Entfaltung sich verwirklichende Gedanken-Aufgabe sich umwandeln soll in die, die Entfaltung des bestimmt concreten Selbstbewusstseins erheischenden Reflexionsbestimmungen. Die Freiheit seiner Selbstbestimmung ist zufolge dieses Verhältnisses zuvörderst die Freiheit der Wahl, ob die zufolge des Hineinscheinens in den Organismus des Bewusstseins für ihn zu Reflexionsbestimmtheiten gewordenen Bestimmtheiten der Gedanken-Aufgabe unmittelbar in der vermöge ihres Gegebenseins geforderten Bestimmtheit als die die Verwirklichung des Begriffes erheischenden die Anerkennung finden sollen, oder nicht. Nur die erstere Wahl ist die vernunftentsprechende; mit der Weigerung der Anerkennung der Unmittelbarkeit der Reflexions-Bestimmungen verlangt der erschaffene Geist, erst zufolge der eigenen Urtheilung sich in der die bestimmt concrete Begriffsentfaltung erheischenden Bestimmtheit bestimmt zu finden, und bürdet damit seinen Schultern die Last auf, welche der erschaffene, nur die Eine bestimmt concrete Wesenheit des Geistes seiende Geist nicht gewachsen sein kann. Die ursprüngliche perverse Wahl des menschlichen Geistes, welche die alten Offenbarungsschriften sehr bezeichnend als den Sündenfall des Gott gleich sein wollenden, des vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen geniessenden Menschen einführen, ist demzufolge die Weigerung desselben,

die Unmittelbarkeit der Reflexionsbestimmungen anzuerkennen, sein Entschluss gewesen, durch Selbstbestimmung *a priori* die concrete Bestimmtheit seiner Gedankenaufgabe zu erschaffen.

Die unausbleiblichen Folgen dieser verkehrten Wahl des sich selbst überhebenden Menschen werden wir nun in dem doppelten Gesichtspunkte in's Auge zu fassen haben, dass einmal die Vernunftwidrigkeit seiner Wahl den Menschen der Unvollkommenheit des den Naturbestimmtheiten Unterworfenseins anheimgeben musste, dass aber andererseits gleichwohl vermöge derselben dem Endzwecke der planetarischen Schöpfung kein wesentlicher Eintrag geschehen konnte; denn, wäre das der Fall, so würde der Vorwurf der Vernunftwidrigkeit der Selbstbestimmung nicht sowohl den erschaffenen Geist, als den sich des Erwachtseins seines Endzweckes nicht zu versichern fähigen Geist des Schöpfers betreffen. Der Widerspruch der Erfahrung kann im Einklange mit der Idee der Schöpfung nur bestehen, wenn die in Folge der verkehrten Selbstbestimmung des Menschen wirklich werdende Unvollkommenheit desselben sich zugleich ausweist als die durch diese Wahl nothwendig gewordene Vermittelung, deren es bedurfte, damit der Geist des Menschen durch freie Selbstbestimmung die concrete Bestimmtheit seiner Gedankenaufgabe erschaffen und fernerhin diese in die concrete Bestimmtheit des Selbstbewusstseins umwandeln könne. Der Widerspruch der Erfahrung kann nur der scheinbare, der in der endlichen Verwirklichung des bestimmt concreten Selbstbewusstseins des Menschengeistes seine Lösung findende sein.

Als unmittelbarer Erfolg der Vernunftwidrigkeit der Wahl des Menschengeistes tritt uns zunächst die Depravation der Leiblichkeit desselben entgegen. Der Geist wollte nicht die Unmittelbarkeit der Reflexionsbestimmungen. Der vollendete planetarische Organismus, der Organismus des Bewusstseins musste das Unmittelbarwerden der Reflexionsbestimmtheiten vermitteln, es konnte mithin die Leiblichkeit des Menschen nicht die vollkommene, nicht der Organismus des Bewusstseins bleiben. Gleichwohl kann der erschaffene Geist nur wirklich sein zufolge des Erschaffenseins des in sich vollendet concret bestimmten Begriffsverhältnisses, welches die Schlussbildung der Idee erheischt. Seine wesentliche Bestimmtheit ist es, der Inbegriff der Einzelbestimmtheiten des Concretseins der Gattung als der Inbegriff der Einzelunterschiede der Artbestimmt-

heit dieses Concretseins der Allgemeinheit zu sein. Vollkommen ist diese Form des Schlusses der Idee zugleich bestimmt als die Einzige, die innerhalb ihrer concreten Bestimmtheit keine Verschiedenheiten gestattende. Denn der die Art des Concretseins der Allgemeinheit als die bestimmte Gattung selber seiende Geist ist zugleich der Einzige seiner Art. Zufolge der Wahl des vollendet erschaffenen Menschengeistes ist an die Stelle dieser Vollkommenheit der Schlussbildung der Idee die Unmittelbarkeit dieser Schlussbildung getreten, der zufolge die Leiblichkeit des Menschen nur eine schlechthin verschiedene Bestimmtheit des bestimmt concreten Begriffsverhältnisses und eben damit der Geist nur Allgemeinheit der Individualität, nur Seele, ist. An die Stelle des Einzigen Menschen ist das vermöge der Unvollendetheit seiner Bestimmtheit in die Bestimmtheiten des natürlichen Daseins hineinversetzte Menschengeschlecht getreten.

Als der in die Bestimmtheiten des natürlichen Daseins hineingetretene ist der Organismus des Menschen gleich dem eines jeden anderen Animal der nicht in Folge des im Prozesse der Gattungsallgemeinheit abgeschlossenen Prozesses der Idee wirkliche, sondern in ihm vermag dieser Prozess nur mehr die relative Vollendung zu gewinnen. Der Artprozess, vermöge dessen die animalen Lebensfunctionen wirklich sind, hat wiederum seine selbstständige Geltung gewonnen, und ist damit der Organismus überhaupt der Veränderlichkeit, der Krankheit, dem Tode unterworfen, während ein Antheil der Organe, welche im vollkommenen Organismus des Bewusstseins nur als Organe des Bewusstseins und der freien Selbstbestimmung fungiren sollten, für die Zwecke der animalen Lebensfunctionen in Anspruch genommen, der Herrschaft des sympathischen Nervenlebens unterworfen und eben damit aus dem immanenten Zusammenhange des Organismus des Bewusstseins und der freien Selbstbestimmung herausgerissen ist. Dieser ist nur mehr Mechanismus des Bewusstseins und der willkürlichen Bewegung geblieben.

Die Bestimmtheit des Geistes, nur Allgemeinheit der Individualität, nur Seele zu sein in Folge der Depravation der Leiblichkeit, beruht darauf, dass das nur als Eine Bestimmtheit des Inbegriffes der Einzelunterschiede der Bestimmtheit der Gattung als die Art entwickelte concrete Begriffssystem nur mehr den Schluss gestattet auf die Wirklichkeit der concreten Bestimmtheit der Idee überhaupt,

nicht aber denjenigen auf dieselbe als diese ausgeprägt bestimmte. Die Seele des Menschen ist die bestimmungslose Allgemeinheit der Macht des kraft seines Artunterschiedes bestimmt concreten Selbstbewusstseins. Die concrete Bestimmtheit als diese Eine vermag dieselbe erst zu gewinnen dadurch, dass die individuelle Bestimmbarkeit der Leiblichkeit durch die Objecte des natürlichen Daseins die ihrige wird, dass sie mit dieser Leiblichkeit in Eins gebildet wird. Die Vermittelung dieser Einbildung bietet das Centralorgan des Bewusstseins als das den Prozess der Gattungsallgemeinheit in seinen Einzelunterschieden verwirklichende. Dieses Centralorgan aber ist zufolge der Unvollkommenheit der menschlichen Organisation zugleich das Centrum der animalen Lebensfunctionen, so dass also zufolge seiner Function nicht allein die concrete Bestimmtheit des Hineinscheinens der Sinnesreize in den Mechanismus des Bewusstseins, sondern zugleich die zufolge der obwaltenden Einwirkung der Lebensreize überhaupt auf den Organismus erforderlich werdende Bestimmtheit der lebendigen Reaction in der Formbestimmtheit des animalen Lebensgefühles unmittelbare Bestimmtheit des bewussten Seins wird.

Die Bestimmtheit des zufolge des Obwaltens der bestimmt concreten Beziehung zwischen Organismus und Aussenwelt obwaltenden individuell Bestimmbarseins findet die Seele vor in der in Folge des Prozesses des Centralorganes wirklich werdenden nicht unterschieden seienden Bestimmtheit des Sinnesphänomenes (der Sinnesphänomene) und des animalen Lebensgefühles, welche als die empfunden werdenden in dem Verhältnisse der Formbestimmtheit und des Gehaltes der Empfindung unmittelbar stehen. Wenn bei dem Thiere zufolge des Auftretens der Bestimmtheit des animalen Lebensgefühles unmittelbar gewiss ist, es erheische die Bestimmtheit des Gattungslebens kraft ihres Artunterschiedes in diesem bestimmten Falle die andere Bestimmtheit des Gattungsprozesses, so dass dieser mit der Sicherheit des Instinctes verwirklicht wird, so kann eine solche Bedeutung der Unmittelbarkeit der Empfindung nicht für den als Gattung und als Art die gleiche Bestimmtheit seienden Menschen existiren. Die Einzelbestimmtheit der Empfindung ist für die Seele die nur sich selbst gleiche; allein nachdem dieselbe einmal erinnert, einmal wirklich geworden ist, ist dieselbe fortan das unveräusserliche Eigenthum der nun

nicht mehr allein Allgemeinheit der Individualität, sondern zugleich diese Einzelbestimmtheit des individuell Bestimmbarseins seienden Seele. Fernerhin empfindend findet die Seele in dem Vorhandensein der Nichtübereinstimmung des empfunden zu werden Verlangenden mit der verwirklicht seienden Bestimmtheit des individuell Bestimmbarseins die Anforderung, sich zu bewähren als den Geist vermöge der unterscheidenden Urtheilung innerhalb des unmittelbar vorgefundenen substantiell bestimmten Materiales der Empfindung. Es entfaltet sich je mehr und mehr im Inneren der Seelenbestimmtheit die Mannigfaltigkeit der erinnert seienden Empfindungen zu der individuellen Anschauungsweise des subjectiven Geistes. —

Der Raum einer Abhandlung gestattet uns nicht, näher einzugehen auf die Bestimmtheiten des Mechanismus des Bewusstseins und der willkürlichen Bewegung, welche es bedingen, dass allmählich die Bestimmtheit des Widerspruches der subjectiven Bestimmbarkeit gegen die zugemuthete Bestimmheit der Empfindung sich gestaltet als die Bestimmtheit des Selbstgefühles; dass je mehr und mehr diese Bestimmtheit des Selbstgefühles den ursprünglichen Charakter der Präcision verliert, zur Bestimmungslosigkeit sich verwischt, während andererseits die durch Vermittelung des Gesichtssinnes erschaut werdende Leiblichkeit die Bedeutung gewinnt, die Form zu sein, in welcher der sich selbst schlechthin fühlende Geist sich zugleich anschaut, sich selbst weiss. Nur den Umstand wünschten wir in überzeugender Klarheit dem Leser nahe gelegt zu haben, wie die zufolge der Einbildung der Leiblichkeit und der Seele sich entfaltende subjective Bestimmbarkeit die mit den Anforderungen, welche die Objectivität des Gedankens an die Bestimmbarkeit des subjectiven Geistes stellt, in durchaus keinem Zusammenhange steht, mithin diesen Anforderungen allenthalben widersprochen wird, wie endlich dieser Täuschung der Sinnlichkeit des den Naturbestimmtheiten unterworfenen Geistes dadurch die Krone aufgesetzt wird, dass er in der erscheinenden Leiblichkeit sich selbst findet, dass er zum Selbstbewusstsein der Sinnlichkeit diesem entfalteten Widerspruche gegen die Anforderungen des bestimmt concreten Selbstbewusstseins des Geistes gelangt.

Wir haben die **Subjectivität** des Menschen, diesen in seinem eigenen Inneren sich entwickelnden und gross werdenden **Feind** des vernünftigen Selbstbewusstseins in seiner Begründung kennen gelernt, haben ihn als den unvermeidlichen Erfolg **des Fluches** der Sinnlichkeit kennen gelernt, wissen aber zugleich, dass dieser Fluch nur die **nothwendige** Vermittelung ist, deren es bedurfte, damit der Mensch die selbsterwählte Aufgabe der Geistesarbeit lösen könne, dass er, nachdem er dem Geiste das der Urtheilung zu unterwerfende Material der unmittelbar gewiss seienden Seinsbestimmtheiten geliefert hat, sich werde bewähren müssen als **die Zucht** des Geistes zur Selbsterkenntniss. Gerade der Widerspruch der lediglich subjectiven Bestimmbarkeit gegen die von Seiten der Objectivität des Gedankens an den trotz des Unterworfenseins unter die Herrschaft der natürlichen Bestimmtheiten der vernünftige gebliebenen Geist ist der von Seiten dieses Geistes auf der Höhe seiner Entwickelung nicht verkennbare. Vermöge desselben unterliegt der Mensch dem **Prozesse der Sinnlichkeit**, dessen Allgemeinbestimmtheit diejenige ist, dass der vermöge der **Ohnmacht** der sinnlichen Bestimmtheit gegenüber den Anforderungen des vernünftigen Selbstbewusstseins **zu sich selbst** kommende Geist in der durchaus negativen Bestimmtheit des **Selbstgefühles der Ohnmacht** als die Reflexionsbestimmtheit des subjectiven Geistes **sich** findet, und damit **genöthigt** wird, **aufzumerken** auf das Obwalten der Anforderungen, dass vernommen werde.

Der Prozess der Sinnlichkeit, als der in seiner allmählichen Entwickelung die Gesammtheit der Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins der Sinnlichkeit widerlegende, ist der den Geist des Menschen auf die Bahn der Entfaltung **des Verstandes**, des Bewusstseinshabens nöthigende. Von vorn herein ist es ersichtlich, dass dieser die Bestimmtheiten der sinnlichen Selbstgewissheit vernichtende Prozess der Sinnlichkeit nur dadurch eine reifere Entwickelung gewinnen kann, dass an die Stelle der aufgehobenen Bestimmtheiten der Täuschung der Sinnlichkeit andere Bestimmtheiten des bewussten Seins getreten sind, vermöge deren der subjective Geist, ohne gleichwohl zur Gewissheit der concreten Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins zu gelangen, gleichwohl fortwährend Bewusstsein haben kann. Die in ihrer Reinheit ledig-

lich die Resultate des Negirtseins der Bestimmtheiten der Täuschung der Sinnlichkeit ergebende Entfaltung des Verstandes wandelt sich um in die Bestimmtheiten des Bewusstseinhabens, vermöge der That des subjectiven Geistes, der an sich bedeutungslos werdenden Bestimmtheiten der Objectivität zu Grunde gelegten Bestimmtheiten des nicht getilgten subjectiven Bewusstseins, vermöge der Entfaltung der sinnlichen Vorstellungsweise. Indessen, so hartnäckig auch der subjective Geist beharrt auf den Vorurtheilen des Verstandes, von Stufe zu Stufe sinken diese Bestimmtheiten des Verstandesbegriffs von den in stets erhöhter Intensität sich geltend machenden Anforderung des Wirksamseins der Idee des bestimmt concreten Geistes als der die That des subjectiven Geistes zu Grunde zu legenden. Die fortschreitende Entfaltung des Verstandes kann nur gleichen Schritt halten mit derjenigen des vernünftigen Selbstbewusstseins des Menschengeistes.

Wenn endlich die Ansicht der Anthropologie, der zufolge das Unterworfensein des Menschen unter die Herrschaft der Naturbestimmtheiten das die Vernunftwidrigkeit der Wahl des Menschengeistes annullirende, dieselbe mit dem Schöpfungsplane in Einklang setzende ist, sich bewähren soll, so muss diese Herrschaft der Naturbestimmtheiten offenbar das Unmittelbargewordensein der Vernunftbestimmtheit des Menschen selber sein, vermöge dessen an die Stelle des Vermitteltseins seiner Gewissheit der Aufgabe der bestimmt concreten Gedankenentfaltung die Unmittelbarkeit des Gegebenseins dieser Gedankenaufgabe getreten ist.

Die Wissenschaft des Menschen muss auf der errungenen Einsicht in diese Unmittelbarkeit des Verwirklichtseins seiner Vernunftbestimmtheiten basiren, nur nachdem für ihre Entfaltung diese Grundlage gewonnen ist, kann der Geist hoffen, durch die eigene That die Unmittelbarkeit seines vernünftigen Selbstbewusstseins umzuwandeln in das entfaltete bestimmt concrete Selbstbewusstsein des Menschengeistes. Eine nähere Würdigung aber des Verhältnisses, in welches zufolge des Unterworfenseins unter die Herrschaft der Naturbestimmtheiten der Geist des Menschen zu der innerhalb der Natur stehenden Leiblichkeit und damit zur Gesammtheit der innerhalb der Natur offenbar seienden Gedankenbestimmtheiten, in welches derselbe zu sich selbst und dem Geiste des

Schöpfers getreten ist, ergibt die dreifache Bestimmtheit des Unmittelbargewordenseins der Aufgabe der vernunftgemässen Selbstbestimmung des Menschengeistes.

1) Der zur Selbstbestimmung *a priori* unfähige Geist des Menschen musste, um die Aufgabe, die concrete Bestimmtheit seiner Gedankenaufgabe, sich selbst bestimmend, zu entfalten, verwirklichen zu können, die substantielle Bestimmtheit dieser Gedankenaufgabe unmittelbar vorfinden als die seinige. Seine Urtheilung konnte nur die innerhalb der Unmittelbarkeit des gegeben seienden substantiellen Materiales scheidende, dasselbe unterscheidende sein. Demzufolge war die Täuschung der Sinnlichkeit, derzufolge der Geist des Menschen sich selbst in der Bestimmtheit des natürlichen Daseins, in der Bestimmtheit der Leiblichkeit unmittelbar findet, nothwendig, nur durch ihre Vermittelung konnte er befähigt werden, zur Beurtheilung der obwaltenden unmittelbaren Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins, als der den Anforderungen an das Selbstbewusstsein des Geistes entsprechenden, oder mit ihnen im Widerspruche stehenden. Die auf der nur allmählich fortschreitenden, die Bestimmtheiten des natürlichen Daseins in die der relativen Reife des Selbstbewusstseins des Geistes entsprechenden Bestimmtheiten der Gedankenaufgabe umwandelnden Urtheilung des Materiales der Sinnlichkeit beruhende That des Menschengeistes, ist die als das Handwerk, als die Kunst, als die Wissenschaft des Menschen sich entwickelnde.

2) Die höhere Vollendung jener durch die Urtheilung des Materiales der Sinnlichkeit vermittelte, das rohe Material der Sinnlichkeit in das Werk des Menschen umwandelnden That indessen setzt die relative Reife des Selbstbewusstseins des Menschengeistes voraus. Zufolge der Depravation des Organismus des Bewusstseins ist der Mensch der Form des Bewusstseins, als der ursprünglich concret bestimmbaren, verlustig geworden. Andererseits ist derselbe, als der die Urtheilung *a priori* nicht zu bewerkstelligen fähige, nicht im Stande, die in sich concret bestimmbare Form des Bewusstseins zu erringen als das Resultat seiner Urtheilung innerhalb des gegeben seienden Materiales der Sinnlichkeit. Nur bestimmt concrete Verhältnissbestimmtheiten, vermöge deren Verwirklichung das Material das dem Selbstbewusstsein des Geistes entsprechende ist, vermag der Mensch zu gewinnen als Resultate

seiner Urtheilung. Die Möglichkeit der Entfaltung des bestimmt concreten Selbstbewusstseins des Menschengeistes erheischt mithin die Unmittelbarkeit des Gegebenseins des Selbstbewusstseins des Menschengeistes als Verhältnissbestimmtheit. Die fernere unmittelbare Vernunftbestimmtheit der Herrschaft der Naturbestimmtheiten ist die Bestimmtheit des Menschen als das Menschengeschlecht, vermöge deren die Verhältnissbestimmtheit des Selbstbewussstseins als diejenige der sich im Verhältnisse zu einander wissenden Individuen unmittelbar gegeben ist. Die diese unmittelbare Verhältnissbestimmtheit des menschlichen Selbstbewusstseins entfaltende, und durch ihre Vermittelung die Resultate der Umwandlung des Materiales der Sinnlichkeit in die concreten Bestimmtheiten der Aufgabe des concreten Selbstbewusstseins umgestaltende That des Menschengeistes ist die das natürliche geschlechtliche Verhältniss als die Familie, als die Gemeinde, als den Staat entwickelnde. Vermöge der in relativer Reife entfalteten Verhältnissbestimmtheit des Selbstbewusstseins erst werden die gewonnenen Resultate der Urtheilung die in den Bestimmtheiten der Moral, des Rechtes und der Politik als concrete Bestimmtheiten des Selbstbewusstseins des Menschen zu verwirklichenden.

3) Die unmittelbar gegeben seiende Bestimmtheit des Verhältnissbewusstseins entfaltend legt der Mensch den sich entwickelnden concreten Bestimmtheiten eines solchen Verhältnisses die Resultate der vorausgegangenen Selbstbestimmung zu Grunde. Die zu Grunde zu legende Selbstbestimmung aber beginnt von dem Standpunkte der sinnlichen Selbstgewissheit, ihre Resultate sind anfänglich die dem Selbstbewusstsein des Geistes nur in Minimo entsprechenden, die in die Bestimmtheiten der sinnlichen Vorstellungsweise befangenen. Nur höchst allmählich entwickelt sich, vermöge der fortschreitenden Verstandesentfaltung, die entsprechendere concrete Bestimmtheit des Selbstbewusstseins dergestalt, dass die ursprüngliche Naturbestimmtheit der sich entwickelnden menschlichen Gesellschaft das Fundament der sinnlichen Bestimmtheit bleibt, auf dem die in besonderer Bestimmtheit voranschreitende Geistesarbeit sich erbaut. Offenbar indess kann die Umwandlung der errungenen Einzelbestimmtheiten der Aufgabe des Menschengeistes in die concreteren Verhältnissbestimmtheiten des mensch-

lichen Selbstbewusstseins nur dadurch möglich werden, dass die bestimmt concrete Allgemeinheit, die Idee des menschlichen Geistes, das Thun des einzelnen Menschen, dasjenige der menschlichen Gesellschaft beherrscht. In je geringerer Entwickelung diese Idee die Bestimmtheit des entwickelten Selbstbewusstseins des einzelnen Menschen, der menschlichen Gesellschaft geworden ist, in um so höherem Maasse muss deren Wirksamkeit, auch ohne dass sie Bestimmtheit des Selbstbewusstseins der Menschen geworden ist, gesichert sein. Als die dritte unmittelbare Vernunftbestimmtheit der Herrschaft der Naturbestimmtheiten erkennen wir demgemäss diejenige, dass der in die Bestimmtheiten des natürlichen Daseins hineingetretene Mensch eben damit wieder ein Moment des sich verwirklichenden Schöpfungsgedankens selbst geworden, dass das Thun des Menschen der Vorsehung Gottes untergeordnet ist. Unbeschadet der Freiheit der Selbstbestimmung des Menschen ist es diese Macht der Vorsehung, des der bestimmt concreten Allgemeinheit der Idee des Menschengeistes gewissen Geistes des Schöpfers, vermöge deren die geschichtliche Entfaltung des Menschengeschlechtes in dem sicheren Gebiete einer sich stets dem Endziele der Verwirklichung der bestimmt concreten Idee des Menschengeistes innerhalb der Menschheit mehr annähernden Bahn sich voranbewegt. Die Erkenntniss des Verhältnisses des Menschengeistes zu dem Schöpfer, wie solches aus der entwickelten Unmittelbarkeit der Vernunftbestimmtheit sich ergibt, bildet den Gegenstand der religiösen Gefühlsbestimmtheit, — der Religionswissenschaft — der Religion. —

Aus dem dargestellten gedrängten Zusammenhange der Begründung der Unvollkommenheiten alles menschlichen Wissens, Handelns und Glaubens wird es einleuchten, wie Hegel zu weit ging, wenn er die Anthropologie nicht als Menschenkenntniss, welche von anderen Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, will gelten lassen, weil eine solche Kenntniss des Menschen sich mit den zufälligen (?), unbedeutenden (?), unwahren Existenzen des Geistigen beschäftige. — Leider sind diese unwahren Existenzen des Geistigen die die Wesenheit des menschlichen Geistes durchdringenden geworden und nur, nachdem es gelungen ist, in ihre Be-

stimmtheiten mit dem den Schein der Zufälligkeit und Unbedeutendheit abstreifenden Blicke des Forschers einzudringen, dürfen wir hoffen, das concret Substantielle unseres Geistes gewinnen zu können. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es nicht sowohl, die Hindernisse und Schranken der menschlichen Erkennntniss zu negiren, als dieselben in ihrer negativen Bestimmtheit zu ermitteln, um sie damit unschädlich machen zu können.

---

# LIV.

## Das weltgeschichtliche Zeitalter der Astronomie.

Von

Dr. Reuschle.

---

Es war im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, wo die Astronomie ihre weltgeschichtliche Rolle gespielt und, so zu sagen, die Hegemonie in dem Hellas der Wissenschaft geführt hat. Was damals der menschliche Geist, vornehmlich durch Kopernikus, Kepler und Neuton vollbrachte, war nichts Geringeres, als im Weltall und über seine Stellung in demselben sich zurechtzufinden. Und es ist gewiss nicht zufällig, dass der erste Schritt hierin, d. h. das kopernikanische Weltsystem, der Zurechtfindung des Menschen auf der Erde selbst gleichsam auf dem Fusse folgte, welche durch die grossen geographischen Entdeckungen eines Kolumbus, Vasko de Gama und Magellan sich vollendete. Ist aber durch diese Zurechtfindungen die Weltansicht der neuen Zeit von der einen äusseren Seite her angebahnt, so ist es auch gewiss nicht zufällig, dass noch in demselben Zeitalter die Philosophie durch Kartesius, Leibnitz und vornehmlich Spinoza die ersten wesentlichen Schritte darin that, jene Weltansicht nach der anderen inneren Seite auszubilden, wo es sich darum handelte, dass der

menschliche Geist über sich selbst und über sein Verhältniss zur nächsten Leiblichkeit, wie zur Materie überhaupt sich zurechtfinde.

Hiermit mag einleuchten, inwiefern jener Entwickelung der Astronomie aus ihrer alten, schon von den Griechen herrührenden Gestalt zu der jetzigen, die mit Neutons Gravitation fertig war, eine so hohe, ja eine wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung zukommt, worin sie allen späteren Leistungen, seien es Herschels ausserordentliche Wahrnehmungen am Himmel, seien es die neuesten grossen Entdeckungen, nicht etwa bloss dem Grad, sondern der Art nach ebenso sehr voransteht, wie die Entdeckung Amerikas, die Umschiffung Afrikas, die erste Weltumseglung allen geographischen Entdeckungen der Folgezeit und der Zukunft, und so gut, wie letztere, ihre Epoche machende Stelle in der Weltgeschichte selbst einnimmt. Die Hauptrollen in diesem weltgeschichtlichen Zeitalter der Astronomie kommen den drei schon genannten Männern zu, in zweiter Linie aber kommen noch drei andere Männer in Betracht, wovon Galiläi in mehr als einer Beziehung, theils mit seinen Wahrnehmungen am Himmel, den Früchten des ersten Fernrohrs, theils nach seinem Verhältniss zu Kopernikus, als Verfechter des neuen Weltsystems, wie nach seinem Verhältniss zu Neuton, als Gründer der Dynamik, Heugens, sein Nachfolger auf diesem Hilfsgebiet und nächster Vorläufer Neutons, und Tycho de Brahe mit seinem Beobachtungsschatz, den er Kepler als Rohstoff zur Verarbeitung lieferte. So bekannt nun die Leistungen aller dieser Männer wenigstens dem Namen nach sind, vor allem die der drei Helden, — denn wer wüsste nichts von dem kopernikanischen Weltsysteme, von den drei keplerishen Gesetzen, von der neutonischen Gravitationslehre? — so grosse Irrthümer sind noch immer, theils über das Verhältniss der drei Männer zu einander, sowie zu ihren Gehilfen verbreitet, theils über die in dem Werk eines jeden selbst wieder zu unterscheidenden Bestandtheile oder Momente. Ja, es haben nicht nur Naturphilosophen, sondern auch Naturkundige, es haben Rechner, wie Denker mehr oder weniger schief in dieser Sache geurtheilt. Und doch ist, wenn irgendwo, so bei einer solchen weltgeschichtlichen Entwickelung, die scharfe Einsicht in ihre Momente vom wesentlichsten Belang, und wiederum ist diese Einsicht, wenn irgendwo, so hier gerade belohnend durch das

herrliche Bild vom Ineinandergreifen geistiger Kräfte, welches sie darbietet.

Dieses Bild zu entfalten, ist mein Hauptzweck bei diesen Zeilen, wobei ich keineswegs eine vollständige Geschichte der Astronomie in dem genannten Zeitraum beabsichtige. Habe ich im Vorhergehenden schon das Verhältniss zwischen den Neben- oder Hilfsrollen zu den Hauptrollen im Allgemeinen kurz angedeutet, so stelle ich hier sogleich in derselben zusammenfassenden Weise die Ansicht von den letzteren auf, welche allein von selbst zur richtigen Beurtheilung des Ganzen führt. Das Werk eines jeden von diesen Männern, welche die drei Hauptschritte bezeichnen, zerfällt nämlich wesentlich in zwei Theile (Momente), und zwar in der Art, dass der eine Theil in einer Verbesserung oder Vereinfachung oder Verallgemeinerung einer vorhandenen Theorie besteht, zwischen den Gränzen einer blossen Folgerung aus derselben und ihrer gänzlichen Aufhebung, der andere aber eine durchaus neue und ursprüngliche Wahrnehmung des Genius ist. Jenes ist bei Kopernikus die Beziehung der Planetenläufe auf die Sonne oder die heliocentrische Theorie, als eine Vereinfachung der alten Epicykeltheorie; bei Kepler die in seinen beiden ersten Gesetzen enthaltene elliptische Theorie, als eine Verbesserung der alten Theorie von den excentrischen Kreisen, die einer gänzlichen Aufhebung des Alten, einer Umkehrung in's Gegentheil sich nähert; bei Neuton das (formelle) Gesetz der Centralbewegung, auf welches er die Kepler'schen Gesetze zurückführte, was somit eine Verallgemeinerung der vorhandenen Theorie war. Dieses, das ursprünglich Neue, aber ist bei Kopernikus die Bewegung der Erde, bei Kepler die in seinem dritten Gesetz enthaltene Beziehung zwischen den verschiedenen Planetenbahnen, bei Neuton die allgemeine Schwere. Diese Wahrnehmungen wirkten aber auch als Gedankenblitze; die Lehre von der Bewegung der Erde brachte die halbe Welt in Aufregung und wurde verketzert; die beiden andren Wahrheiten kamen unter der höchsten Aufregung ihrer Entdecker zur Welt, die darin ihre Lebensaufgabe gelöst, ihre geheimste Sehnsucht gestillt sahen.

Da die ersten Theile im Werk des Kopernikus sowohl, als des Kepler auf die vorhandenen Theorien der alten Astronomie sich beziehen, ja aus ihnen sich herauswickeln, so sind über die-

selbe ein paar Worte zu sagen, ehe wir näher auf die Hauptsache eingehen. Die obersten Grundsätze und Gesichtspunkte der alten Astronomie sind aber diese; erstlich: die Erde ruht im Mittelpunkt der Welt und um sie erfolgen zuletzt, mittelbar oder unmittelbar, alle himmlischen Bewegungen; zum andern: alle Ortsveränderungen der Gestirne beruhen zuletzt auf gleichförmigen und kreisförmigen Bewegungen; und können wir drittens, freilich als stillschweigende Verneinung eines Prinzips, beifügen: nach physischen Ursachen wird gar nicht gefragt, an deren Stelle höchstens etwa die Sphären treten. — Jene beiden Sätze galten bis auf unsere grossen Männer als Axiome schlechthin; alle Abweichungen, die man bei den Bewegungen der Himmelskörper von jener höchsten Regelmässigkeit wahrnahm und Ungleichheiten nannte, mussten auf geometrischem Wege darauf zurückgeführt werden. Diess geschah durch die excentrischen Kreise und Epicykel, von denen alsbald mehr die Rede sein wird, und wirklich gelang es den beiden grossen Astronomen des Alterthums, Hipparch und Ptolemäus, alle jene Ungleichheiten theils durch Annahme besonderer Punkte innerhalb der Kreise, theils durch Verbindungen von Kreisen geometrisch darzustellen, so dass die darauf gegründeten Vorausberechnungen mit den freilich überaus unvollkommenen Beobachtungen genügend übereinstimmten; immerhin eine grosse und scharfsinnige Erfindung! Von solchen Ungleichheiten kannten die Alten hauptsächlich nur zwei, einmal die, welche von der wirklichen Ungleichförmigkeit der Bewegung und der elliptischen Gestalt der Bahnen herrührt und die auch bei Sonne und Mond vorkommt, wie bereits Hipparch wahrgenommen und zu ihrer Erklärung eben jenes geometrische Prinzip erfunden hatte, die sogenannte erste Ungleichheit; alsdann die, welche sich in den Stillständen und Rückgängen der Planeten zeigt und davon herrührt, dass diese wirklich um die Sonne sich bewegen, die zweite Ungleichheit, welche nur durch die Epicykel beseitigt werden konnte, wie Ptolemäus fand, um auch diese Bewegungen auf Bewegungen um die Erde zurückzuführen; derselbe fügte zu diesen noch eine dritte beim Mond (die sogenannte Evection), die zu einem neuen Epicykel führte, während sie in der That von dem störenden Einfluss der Sonne herrührt. — So setzte man also die himmlischen Bewegungen aus Kreisen über Kreisen und aus Um-

läufen um eingebildete rein geometrische Punkte zusammen; das ganze Weltall baute man aber zuletzt aus festen durchsichtigen Sphären (Kristallhimmeln) auf, die ineinanderstecken, wie die Schichten eines Zwiebels, auf denen der Reihe nach die sieben Planeten in ihren verwickelten eigenen Bewegungen sich ergehen, bis zu der äussersten, an welcher die Fixsterne fest stehen und die bei ihrem täglichen Umschwung (der sogenannten ersten und allgemeinen Bewegung, *motus primi mobilis*) alle übrigen Sphären mit sich fortreisst, während sie selbst durch eine zweite Fixsternsphäre langsam in einem Zeitraum von etwa 25000 Jahren (dem sogenannten platonischen Jahr) herumgeführt wird. Durch dieses Sphärenwerk erklärte man sich in der That einestheils die tägliche Bewegung aller Gestirne, an der auch die Planeten Theil nehmen, anderntheils die schon von Hipparch durch Vergleichung seiner eigenen mit den frühesten alexandrinischen Beobachtungen entdeckte allgemeine Verschiebung der Fixsterne (ihre sogenannte Präcession), die in Wirklichkeit ebenfalls auf einer Bewegung der Erde beruht, bei der sich ihr Gleicher längs ihrer Bahn verschiebt. Kepler bezieht sich öfters auf die *solidas sphaeras* oder *solidos orbes* und schreibt Tycho das Verdienst zu, deren Nichtigkeit aus den Durchgängen der Kometen auf's gründlichste bewiesen zu haben, ohne Zweifel, sofern er aus Beobachtungen auf ihre ungefähre Entfernungen und Stellungen in den Planetenräumen (anstatt, wie man sonst glaubte, im Dunstkreis der Erde) schliessen konnte. Auch legt er Gewicht hierauf, wenn er z. B. sagt: „Da die festen Sphären nicht vorhanden sind, wie Tycho mittelst der Kometen zeigte, so habe ich gezeigt, dass dagegen der Körper der Sonne die Quelle der Kraft sei, welche die Planeten herumführt;“ und deutet hiermit an, dass das Gerüste der festen Sphären, wovon man sich leicht mit Rädern und Getrieben ein Modell machen könnte, die Stelle der Naturkräfte vertreten sollte, welche die Weltkörper in ihren Bahnen erhalten.

Die beiden Momente, welche wir in dem Werk des Kopernikus oder in seinem Weltsystem unterschieden haben, welches jetzt zwar allgemein wenigstens äusserlich zu Grunde liegt, aber nach innerer Bedeutung noch vielfach nicht anerkannt ist, können wir auch durch die beiden Sätze ausdrücken: die Planeten bewegen sich um die Sonne als gemeinschaftlichen Mittelpunkt, und

die Erde ist einer der Planeten. — Den ersten Satz nahm wohl auch Tycho an, liess aber dann die Sonne mit den Planeten als ihren Trabanten um die Erde sich bewegen, wie den Mond, und ein Theil dieser heliocentrischen Lehre war in dem Weltsystem enthalten, das unter dem Namen des alten ägyptischen bekannt ist und bloss die beiden unteren Planeten zu unmittelbaren Trabanten der Sonne macht, bei denen dieses Trabantenverhältniss besonders auffallend ist, da sie die Sonne beständig als Abend- und Morgensterne umschweben (Kopernikus selbst führt diess als Meinung eines gewissen Martianus Capella und einiger anderer lateinischer Schriftsteller an). In der That war dieser Satz zunächst die wesentliche Vereinfachung der alten epicyclischen Theorie, die sich dem klaren geometrischen Geiste des Kopernikus darbot. In dieser Theorie nämlich, wodurch man im ptolemäischen Weltsysteme die zweite Ungleichheit oder die Stillstände und Rückgänge der Planeten dem Kreisprinzip gemäss erklärte, war wirklich die Beziehung der Planetenbewegung auf die Sonne versteckter Weise enthalten, ohne welche auch schlechterdings keine Berechnung eines Planetenorts möglich gewesen wäre. Man nahm für jeden Planeten zwei Kreise an, im einen, dem Epicykel (Aufkreis), sollte der Planet selbst, im anderen, dem Deferenten (Grundkreis), sollte alsdann der Mittelpunkt jenes Kreises um die Erde sich gleichförmig bewegen, wobei die Geschwindigkeit in dem einen der beiden Kreise dem Umlauf des Planeten, die im anderen aber dem Umlauf der Sonne entsprechen musste. So verband mithin die alte Astronomie mit jeder einzelnen Planetenbahn eine Sonnenbahn von unbestimmter Grösse, welche überdiess bei den unteren Planeten der Deferent, bei den oberen der Epicykel sein sollte. Kopernikus aber schmolz gleichsam alle diese eingebildeten Sonnenbahnen in die einzige wirkliche Sonnenbahn zusammen, wodurch mit einem Schlage sämmtliche Planetenbahnen in ihrer wirklichen Ordnung vorlagen, die den Alten nach ihrer Weise bei den unteren Planeten nicht klar werden konnte, denn es war nur willkürlich, wenn Ptolemäus dieselben nach der Dauer der Umlaufszeiten zwischen Mond und Sonne einschaltete. — Indess führte Kopernikus die Sache erst noch nicht vollständig durch, sondern er und Tycho bezogen dennoch, wie Ptolemäus, die Planetenörter auf den mittleren Sonnenort, nicht auf den wirklichen, mit der ersten Un-

gleichheit behafteten Sonnenort, damit die beiden Ungleichheiten von einander getrennt wären. Kepler erst, dem von vorn herein die Beziehung zur Sonne nicht nur eine formelle phoronomische, sondern eine materielle physische war, sah schon in seinem ersten Jugendwerk (dem *Mysterium Cosmographicum*) in der letzteren Annahme ebensosehr die nothwendige Folge des neuen Weltsystems, als die Forderung der besser damit übereinstimmenden Beobachtungen; es war diess sein erster Schritt in Verbesserung der Theorie, worin er des Kopernikus ersten Satz vervollständigte, worüber er aber auch gleich bei seiner ersten Anwesenheit in Prag mit Tycho in Streit gerieth.

Kopernikus blieb aber bei der Behauptung nicht stehen, dass die Planeten unmittelbar um die Sonne sich bewegen. Dass er sofort das Verhältniss zwischen Erde und Sonne umkehrte, und in der Erde einen Planeten, in den Planeten Erden sah, eine gemeinschaftliche Klasse von Körpern bildend gegenüber der Sonne; dass er eine Menge von Bewegungen, die das alte System annehmen musste (Kepler zählt deren in der vorhin genannten Schrift elf auf), durch die beiden oder, wenn man will, drei Bewegungen der Erde erklärte, indem er im täglichen Auf- und Untergang der Gestirne die Achsendrehung der Erde, im jährlichen Fortrücken der Sonne unter den Sternen, so wie in den Stillständen und Rückgängen der Planeten den Umlauf der Erde um die Sonne, endlich in dem Vorrücken der Tagundnachtgleichen mit allen Sternen eine langsame konische Verrückung der Erdaxe sah (wobei von einem kleinen Missgriff, den er hinsichtlich des Parallelismus der Erdaxe beging, und den schon seine nächsten Schüler verbesserten, abgesehen wird); dass er dem einen gewichtigen Einwurfe, den namentlich Tycho beständig wiederholte, die Fixsterne müssten denn wohl eine Parallaxe zeigen, mit Bestimmtheit entgegenhielt, gegen ihre Entfernung sei, was Ptolemäus von der Erdkugel behauptet hatte, eben auch die ganze Erdbahn mit ihrem 24,000 mal grösseren Durchmesser so gut wie ein blosser Punkt, eine Erwiederung, die alle bisherigen Beobachtungen bestätigt haben, dass er also zugleich mit der Orientirung der Erde den Maasstab für die Entfernungen im Weltall um's Myriadenfache vergrösserte: -- dieser reiche Gehalt seines zweiten Satzes war keine blosse Verbesserung des Vorhandenen, sondern eine neue Schöpfung und völlige Um-

kehrung der alten Weltansicht, die ursprüngliche Lebensidee des Kopernikus, aus demselben feinen Sinn für geometrische Einfachheit und Ebenmaass hervorgegangen, wie der erste Theil seines Werkes. Niedergelegt hat er seine Lehre in seinen Büchern *de revolutionibus orbium coelestium*, einem der ausgefeiltesten Werke, die je geschrieben worden sind; es erschien erst 1543, obwohl Kopernikus schon seit 1507 im Besitz seines Grundgedankens und seit 1530 in dem des ausgeführten Systems war; es werden in demselben auch die damals ganz neuen grossen geographischen Entdeckungen benützt, die den erfahrungsmässigen Beweis dafür lieferten, dass die Erde ein frei im Raume schwebender Körper, also wohl auch in Bewegung begriffen sei.

Es war viel die Rede davon, dass die Alten dieses Weltsystem gekannt, dass es überhaupt eine vorgriechische, d. h. voralexandrinische Astronomie mit richtigeren Einsichten gegeben habe; ja französische Geschichtschreiber, wie Bailly, haben sich ein uraltes Volk der Atlantiden ersonnen, das aus lauter Kopernikanern bestanden habe, und deutsche Theologen haben damit einen erleuchteten Urzustand der Menschheit belegt! Kopernikus selbst führt in der an Papst Paul III. gerichteten Vorrede seines Werks Stellen der Alten an, wo von einer Bewegung der Erde die Rede ist, als Gelegenheitsursachen für sein Nachdenken, allein er und seine Anhänger suchten damit hauptsächlich den Schein gefährlicher Neuerung von sich abzuwälzen, und waren daher geneigt, in solchen Stellen bei den Alten mehr zu finden, als eigentlich darin lag. Wenn aber auch der unbestimmte Gedanke von einer Bewegung der Erde darin vorkommt, höchstens dass ihr täglicher Umschwung näher darin angededeutet wird (so namentlich in dem, was Cicero über den Nicetas von Syracus berichtet, der überdiess gelehrt habe, dass vielmehr nur die Erde allein sich bewege und sonst Alles, auch der Mond, in völliger Ruhe sei, ein Aeusserstes von Behauptung ohne nähere astronomische Sachkenntniss!): so ist diess ungefähr gegen Kopernikus, was die Vermuthung heutiger Chemiker, dass die Metalle zusammengesetzte Stoffe sein mögen, gegen den künftigen Chemiker, der zuerst ein Metall zerlegt oder verwandelt. — Von dem Kern der neuen Lehre, dass die Erde ein Weltkörper unter Weltkörpern, ein Planet unter Planeten sei, ist überall keine Rede, vielmehr ist eigentlich in jener berühmtesten Stelle nur

ein einseitiger erfahrungswidriger Gegensatz über Mittheilung von Ruhe und Bewegung zwischen Himmel und Erde gegenüber der gewöhnlichen Ansicht ausgesprochen, ja ich möchte fast sagen, ein philosophisches Paradoxon nach Art des „schwarzen Schnees“, und begreife daher nicht, wie ein Petersburger Schubert von dieser Stelle über Nicetas sagen kann, es sei darin das Kopernikanische System auf die klarste und entschiedenste Weise enthalten! Endlich sind die Philosophen, darunter Nicetas, von denen jener Gedanke angeführt wird, Pythagoräer; auf welchem Boden derselbe also erwachsen, mag daraus erhellen, dass nach diesen das heilige Feuer in der Weltmitte und die Anzahl der um dasselbe vorhandenen Dinge oder Sphären die heilige Zehnzahl sein musste, nämlich eine Erde und eine Gegenerde (χϑων und αντιχϑων) zunächst auf beiden Seiten des Centralfeuers, dann die sieben eigentlichen Planeten, d. h. Mond, Sonne und die fünf Sterne, endlich der Fixsternhimmel. Das ist doch wohl die Kopernikanische Lehre von der Bewegung der Erde mit der Antipodenhalbkugel-αντιχϑων um die Sonne-Centralfeuer, so gewiss als Cicero die Buchdruckerkunst erfunden hat!

Unter den Verfechtern des neuen Weltsystems ist Galiläi am berühmtesten geworden, theils durch die glänzende Art, wie er es theoretisch, mit philosophischen und physischen Gründen (niedergelegt in den berühmten Dialogen 1632) und praktisch mit seinen grossen Entdeckungen am Himmel (verkündigt im *Nuncius sidereus* 1610) bestätigte, theils vornehmlich dadurch, dass er es auf so tragische Art vor der Welt vertreten musste, denn schon im Jahr 1614 predigten Dominikaner über den Text (Apostelge- 1, 14): *Viri Galilaei, quid statis adspicientes in coelum?* während gelehrte Jesuiten, wie der Astronom Riccioli, ganze Heere von kopernikanischen und antikopernikanischen Gründen gegen einander marschiren und jene durch die Ueberzahl von diesen (77 gegen 49) schlagen liessen. Seine Entdeckungen durch das von ihm selbst verfertigte Fernrohr, durch die er an und für sich eine hohe Stelle in der Geschichte der Astronomie einnimmt, die Entdeckungen der Mondflecken, Sonnenflecken, Venusphasen, Jupitersmonde, Milchstrassensterne sind fasst alle mehr oder weniger unmittelbare Anhaltspunkte für das Kopernikanische System. Denn gaben vor Allem die Jupitersmonde die Thatsache an die Hand, dass es Him-

melskörper gebe, um welche andere sich bewegen, gleichsam ein Modell des Sonnensystems, wie Whewell sagt, — erkannte ja selbst der berühmte Bako, dieser Antikopernikaner, an, dass dadurch das Trabantenverhältniss der unteren Planeten zur Sonne angedeutet sei: — so zeigten die Venusphasen in den Planeten dunkle, erdenähnliche Körper, welche in dem gemeinschaftlichen Verhältniss des Lichtempfangens zur Sonne und dieser gegenüber stehen, und die unzähligen Sterne der Milchstrasse, die erst das Fernrohr unterschied, lieferten einen thatsächlichen Beleg für den ungeheueren Maasstab, den man im Kopernikanischen System an die Entfernungen im Weltall überhaupt legen muss, gegenüber von dem Haupteinwurf wegen der Fixsternparallaxe. Wenn Galiläi nun auch den Ruhm der einen oder anderen dieser Entdeckungen mit anderen theilen muss, wie man überhaupt über das erste Auftreten des Fernrohres keineswegs im Reinen ist, wenn er in der Enträthselung des Saturnrings, den er allerdings wohl bemerkt, aber nicht erkannt hatte, Heugens eine wichtige Nachlese überliess: so hatte er doch im Ganzen das Feld der neuen Erscheinungen am Himmel in der Art erschöpft, dass erst die Riesenfernrohre der neueren Zeit, d. h. von dem älteren Herschel an, ein neues Feld zu erschliessen vermochten.

Der süddeutsche Zeitgenosse des grossen Italieners, der noch grössere Kepler, war dazu berufen, den zweiten Hauptschritt zu thun, und das Werk an dem Punkt fortzuführen, wo der norddeutsche Beginner desselben es beim Alten gelassen hatte. Kepler umfasste in ausnehmendem Grad die gesammte Wissenschaft seiner Zeit. Wie sehr aber insbesondere seine Verdienste um die Mathematik und vollends um die Optik in der Geschichte dieser Wissenschaften ihre Stelle finden müssen, so sind sie doch untergeordnet, theils gegen die Verdienste Anderer in diesen Wissenszweigen, theils gegen sein eigenes in der Astronomie. Und hinwiederum, so denkwürdig und genial manche seiner Gedanken über Fixsterne, Kometen, Bau des Weltalls und des Sonnensystems sind, besteht sein wesentliches Werk in Aufstellung der drei auf immer an seinen Namen gebundenen Gesetze der Planetenbewegung, dem Ellipsengesetz, dem Flächengesetz und der Beziehung zwischen den Planetenbahnen, man könnte es auch das Systemgesetz nennen. Nach unserem Standpunkt haben wir die beiden ersten zusammen-

zufassen, und dann können wir Kepler's Werk auf folgende zwei Sätze bringen. Erstlich: in jeder Planetenbahn verändert sich der Abstand des Planeten von der Sonne und seine Geschwindigkeit beständig in der Art, dass die Bahn eine Ellipse, in deren einem Brennpunkt die Sonne sich befindet, und dass die Geschwindigkeit um so grösser ist, je kleiner der Abstand, beides aber gleicht sich dahin aus, dass der Abstand (der Radius-Vector, die Linie vom Mittelpunkt der Sonne zu der des Planeten) Flächenräume beschreibt, die sich wie die entsprechenden Zeiten verhalten. Zweitens: zwischen den verschiedenen Planetenbahnen des Sonnensystems findet die Beziehung statt, dass die Kubikzahlen der Bahnweiten (oder der mittleren Entfernungen von der Sonne) sich verhalten wie die Quadratzahlen der Umlaufszeiten (oder umgekehrt wie die der mittleren Bewegungen). — Der erste Satz enthält in der That Alles, was man ausser einigen gegebenen Grössen (den Elementen der einzelnen Planetenbahnen) nöthig hat, um den Lauf der Planeten zu berechnen; er enthält die wahre und vollständige Erklärung der sogenannten ersten Ungleichheit, bei welcher Kopernikus der alten Theorie gefolgt war, ja sogar auf die bei der anderen so gründlich vertriebenen Epicykel sich eingelassen hatte, in denen das Unphysische der alten Lehre ganz besonders hervortritt. Freilich nöthigten ihn die damaligen Beobachtungen, nicht darüber hinauszugehen, obwohl er an ein paar Punkten das Ungenügende der alten Theorie von der ersten Ungleichheit fühlte, und ich kann nicht einsehen, wiefern ihm diess von einem Mädler zum Vorwurf gemacht werden kann, denn das heisst so viel, als Kopernikus vorwerfen, dass er nicht zugleich Kepler und im Besitz von besseren Beobachtungen war; noch weniger aber sehe ich ein, wiefern Mädler sich über die Blindheit der Gegner des neuen Weltsystems wundern kann, weil sie nicht diese schwache Seite der Astronomie des Kopernikus angegriffen hätten, denn wie hätten diese Gegner, d. h. die Anhänger des alten Weltsystemes, den Kopernikus über dem angreifen sollen, was er eben aus der alten Astronomie beibehalten hatte, und was zunächst mit dem Axiom von der Kreisbewegung zusammenhing.

Die erste Ungleichheit nämlich, welche auch bei der Sonne vorkommt und hier am auffallendsten in der ungleichen Dauer der astronomischen Jahreszeiten sich zeigt, wurde seit Hipparch damit

erklärt und in Rechnung gezogen, dass der Mittelkörper (sei es die Erde im alten oder die Sonne im neuen System) nicht im Mittelpunkt des Planetenkreises liege, sondern seitwärts davon, und dass die gleichförmige Bewegung nicht um den Ort des Mittelkörpers, sondern sei es um den Mittelpunkt, oder, wo diess nicht genügte, um einen dritten Punkt innerhalb des Kreises statt finde, der auf der anderen Seite vom Mittelpunkt sich befinde, der sogenannte Ausgleichungspunkt (*punctum aequantis*). Hierin besteht die Theorie der excentrischen Kreise; statt dieser gebrauchten manche Astronomen, wie namentlich Kopernikus selbst, auch Epicykel, diess ist aber nur eine geometrische Abänderung derselben Theorie, welche die Excentricität in den Kreisumfang verlegt, während die erstere sie am Mittelpunkt anbringt; Kopernikus konnte auch die Epicykel zur ersten Ungleichheit um so eher verwenden, als er sie zur zweiten nicht mehr nöthig hatte, ja man konnte auch durch Verbindung beider genauere Ergebnisse erzielen; indess sind die Ellipsen allerdings mehr versteckt in den Epicykeln, als in den excentrischen Kreisen. — Diese Theorie war nun eben der Punkt der vorhandenen Astronomie, in dessen Verbesserung der erste Theil von Keplers Werk besteht, eine Verbesserung, die einer gänzlichen Aufhebung des Alten, einer Umkehrung ins Gegentheil sich nähert. Denn an die Stelle der Kreisbahnen mit lauter gleichen Durchmessern setzt er Ellipsen, deren Durchmesser von einem grössten bis zu einem kleinsten, und an die Stelle der gleichförmigen Bewegung setzt er eine ungleichförmige, deren Geschwindigkeit ebenfalls von einer grössten bis zu einer kleinsten stätig sich ändert, wobei die Ungleichheit der Abstände mit der Ungleichheit der Geschwindigkeiten zu der sich gleichbleibenden Flächengeschwindigkeit, d. h. dahin sich ausgleicht, dass die Sectoren in gleichen Zeiten gleich werden, indem sie in der Sonnenferne, wo mit der grössten Entfernung die kleinste Geschwindigkeit statt findet, länger aber um so schmäler, in der Sonnennähe dagegen, wo mit der kleinsten Entfernung die grösste Geschwindigkeit verbunden ist, kürzer aber um so breiter ausfallen. Allein immerhin dürfen wir bloss sagen: sich nähert; denn wenn wir die Bewegung des Planeten von dem Mittelkörper selbst aus nach der alten Theorie betrachten, so liegen in derselben wirklich die Grundzüge der elliptischen angedeutet, d. h.

ungleiche Abstände und ungleiche Geschwindigkeiten, so dass das Grösste von diesen mit dem Kleinsten von jenen und umgekehrt zusammentrifft. Man hatte eigentlich den Grundsatz von der gleichförmigen Kreisbewegung bereits verlassen, man hatte die Abhängigkeit der Geschwindigkeiten von den Abständen ausgesprochen, aber ohne es sich zu gestehen, und suchte daher doch noch eine Verhältnissgleichheit mit der Zeit in Winkeln und Bogen, statt in etwas Anderem, nämlich, was Kepler aufdeckte, in den Sectoren. Man hatte den Mittelpunkt des Kreises zerstört, aber den Umfang stehen lassen, der Mittelpunkt war ja so zu sagen in drei Punkte aufgelöst, zwei eingebildete oder bloss geometrische Mittelpunkte, den einen für die gleichen Abstände, den anderen für die gleichförmige Bewegung, und einen dritten physischen Punkt, den der Mittelkörper selbst einnimmt, aber nur, um die Rolle des fünften Rads am Wagen zu spielen; in diesen drei Punkten waren die drei Punkte der Ellipse gleichsam maskirt vorhanden, der Mittelpunkt und die beiden Brennpunkte, worin Kepler die Kreise und gleichförmigen Bewegungen mit ihrer ganzen Vollkommenheit vollends verflüchtigte.

Allerdings drängten ihn zu diesem in der elliptischen Theorie erreichten Ziele die Beobachtungen hin, die er vor sich hatte, Beobachtungen, wie sie noch nie zuvor angestellt worden waren, aber er behandelte sie auch auf eine Art, wie noch nie Beobachtungen behandelt worden waren, und im Hintergrunde leitete ihn ein ursprünglicher Grundgedanke von Ebenmaass, Gesetzmässigkeit und Naturzusammenhang, vermöge dessen er eben auch von vorn herein auf die Abhängigkeit zwischen Entfernungen und Geschwindigkeiten als auf etwas Wesentliches und Physisches aufmerksam wurde. — Das Gegebene also, was ihm vorlag, waren die tychonischen Beobachtungen, d. h. eine Menge einzelner Angaben, wie z. B. „im Jahr 1591 am 22. Januar um 7 Uhr Morgens stand Mars von der Aehre, dem Stern erster Grösse in der Jungfrau ab um 34° 32′ 45″ mit einer südlichen Abweichung von 17° 25′ in einer Höhe von 16° über dem Horizont; die Abweichung betrug daher nach der gehörigen Verbesserung 17° 30′ und folglich die gerade Aufsteigung 230° 23′ 12″, die Länge 22° 33′ im Zeichen der Jungfrau und die Breite 1° 0′ 30″ nördlich.“ Auch in dieser Angabe steckt schon viel Rechnung, die auf sphärischer Trigono-

metrie beruht und auf einem gleichfalls aus Beobachtungen hervorgegangenen Verzeichniss der Fixsterne nach ihrer Stellung zum Erdgleicher und zur Erdbahn; so pflegten übrigens Tycho und andere Beobachter die unmittelbaren Angaben ihrer auf einen Planeten gerichteten Messwerkzeuge bis zu den Längen und Breiten zu verfolgen. Kepler hatte also eine Menge solcher Längen und Breiten der Planeten, einzelner Planetenörter, aus dem langen Zeitraum, während dessen Tycho beobachtete; diese Planetenörter forderten jene Gesetze, um, mit Zugrundelegung einiger weniger, alle übrigen danach berechnen zu können. Aber welche Kluft zwischen jenen Beobachtungszahlen und diesen sie zu einem geometrischen Ganzen verbindenden Gesetzen, zwischen jenem abstract Einzelnen und diesem concret Allgemeinen! ungefähr wie, nach Kästners Gleichniss, die Kluft zwischen dem Marmorblock und dem olympischen Zeus. Den langen Weg, welchen Kepler durchlief, um mit diesen Beobactungen und zwar zunächst mit denen des Mars, was eine sehr glückliche Wahl war, die alte Kreistheorie Schritt für Schritt in die elliptische umzusetzen, hat er in seiner *Astronomia nova* oder den Commentarien über den Mars 1609 dargelegt.

Wenn es nun das wesentliche Verdienst Tycho's ist, neue vollkommenere astronomische Messinstrumente erfunden und mit denselben eine lange Reihe planmässiger, die früheren an Genauigkeit so wesentlich übertreffender Beobachtungen angestellt zu haben, dass die alte Kreistheorie denselbem nicht mehr, wie den früheren, genügen konnte; wenn er mit einem Wort in der astronomischen Beobachtungskunst Epoche macht, und zwar eine der grössten; so gleicht doch seine Stellung im Reich des Geistes gegenüber von Kepler der eines blossen Bauführers gegenüber dem Baumeister. Und wenn man ihm auch seine hartnäckige Gegnerschaft gegen die Lehre von der Bewegung der Erde auf den Mangel der Fixsternparallaxen hin zu gut halten möchte, von denen er, der grosse Beobachter, mehr als andere erwarten konnte, dass sie ihm sich hätten zeigen sollen: so ist es doch gewiss unverzeihlich, wenn er meinte, man sollte eine Abweichung der Beobachtungen um einige Minuten von seiner Theorie übersehen; denn trat der eitle Däne damit nicht eben das, wodurch er die bedeutende Stelle in der Geschichte der Wissenschaft einnimmt, die Genauigkeit seiner Mes-

sungen am Himmel, selbst wieder mit Füssen? Diese Messungen waren noch ohne Fernrohr bewerkstelligt, und es dauerte überhaupt noch lange Zeit nach dieser Erfindung, bis durch die Verbindung des Fernrohrs mit den astronomischen Messwerkzeugen die Beobachtungskunst einen neuen grossen Aufschwung nahm. Uebrigens verhält sich Tycho mit seinen Beobachtungen zu Galiläi mit seinen teleskopischen Entdeckungen am Himmel, etwa wie Bradley, mit dem die astronomische Beobachtungskunst zu der höchsten Stufe aufzusteigen begann, zu Herschel, der mit dem ersten Riesenfernrohr neue Erscheinungen und Gebilde des Himmels zum Vorschein brachte.

Das reine eigenste Erzeugniss von Kepler's Grundgedanken, der ihn sein ganzes Leben hindurch leitete, war aber sein drittes Gesetz oder der zweite Theil seines Werks. In der That hing die Entdeckung der darin ausgesprochenen Beziehung zwischen den Bahnen mit der Entdeckung der elliptischen Theorie durchaus nicht näher zusammen, wie auch beide in zweien der Zeit nach sehr entlegenen, dem Inhalt nach ganz verschiedenartigen Hauptwerken Kepler's veröffentlicht worden sind. Das Systemgesetz nämlich, welches von unserem Standpunkt aus, wie Mädler bemerkt, den Typus aller derjenigen Systeme ausdrückt, in denen solche Gravitationsverhältnisse walten, wie in unserem Sonnensystem (nämlich gegenüber von denen in der Fixsternwelt), hat in Kepler's Gedankenkreis eine ganz andere Stellung und steht in der 1629 kurz vor seinem Tode erschienenen *Harmonice mundi*, seinem Lieblingswerk, in welchem er sein innerstes Streben verwirklicht sah, in welchem aber wir ein phantastisches Gewebe von mathematisch-metaphysischen Speculationen sehen müssen, welches der Wirklichkeit fremd, wenn gleich der Boden seines dritten Gesetzes ist. Diesen legte er schon in seinem ersten Werke, welches wir bereits erwähnt haben, und das er auch seinen *Prodromus dissertationum cosmographicarum* nannte. „Drei Dinge waren es hauptsächlich, sagt er hier, bei denen ich den Ursachen, warum es sich gerade so und nicht anders damit verhalte, hartnäckig nachforschte, die Anzahl und die Grösse der Planetenbahnen und die Bewegung in denselben," diess war sein Grundgedanke, der ihn zu jenen maasslosen Spekulationen, aber auch zu seinem dritten Gesetz führte. In derselben Schrift, und das ist eben das *mysterium*

*cosmographicum*, welches er darin mittheilt, findet er nun den Grund für die sechs Bahnen um die Sonne, zwischen denen also fünf Zwischenräume enthalten sind, in den fünf regelmässigen Körpern der Geometrie auf der einen Seite, ahnt aber auch auf der anderen Seite, dass mit den dadurch (allerdings in einiger Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit) an die Hand gegebenen mittleren Abständen der Planeten von der Sonne, die Umlaufszeiten (und damit die mittleren Bewegungen) in einer mathematischen Beziehung stehen müssten. Mittlerweile hatte er die elliptische Theorie entdeckt, und war auch auf die Excentricitäten oder auf die grössten und kleinsten Entfernungen (sammt den kleinsten und grössten Geschwindigkeiten) aufmerksam geworden, als auf weitere Elemente des Sonnensystems, um deren Ursache es sich handelte. Diese findet er sofort endlich mit einer ziemlichen, freilich unter vielen Spitzfindigkeiten ermittelten Uebereinstimmung in den harmonischen Verhältnissen, wovon eben das ganze Werk den Namen der Weltharmonik erhielt. Jetzt war also bloss noch die Beziehung der Umlaufszeiten zu den übrigen Elementen des Sonnensystems nachzuweisen, so war die grosse Frage nach der Ursache derselben beantwortet. Und rastlos suchend fand er hier das Richtige, lange Zeit nachdem er schon so weit im Reinen war, dass die Umlaufszeiten den Bahnweiten nicht einfach verhältnissgleich sein können, vielmehr wegen der Abnahme der Sonnenkraft in grösserem Verhältniss zunehmen müssen, als jene; diess hatte er schon in seinem *Prodromus* ausgesprochen, hören wir ihn nun selbst in der Weltharmonik. „Nachdem ich, erzählt er, aus den Tychonischen Beobachtungen die Zwischenräume der Bahnen durch langfortgesetzte Arbeit hergeleitet, da kam endlich, endlich das ächte Verhältniss zwischen den Umlaufszeiten und den Bahnweiten zum Vorschein, ein Verhältniss, dessen Idee mir am 8. März des Jahres 1618 kam, das ich aber in Folge eines bei der Prüfung gemachten Rechnungsfehlers wieder verwarf, das endlich, als ich am 15. Mai dieses Jahres die Rechnung wieder vornahm, über das Dunkel meines Geistes siegte, unter solcher Uebereinstimmung mit meiner siebzehnjährigen Arbeit an den Tychonischen Beobachtungen, dass ich anfangs zu träumen und das Gesuchte als gegeben vorausgesetzt zu haben meinte.“ — Kurz also der einem grossen Geist entsprungene Grundgedanke, die sämmtlichen Elemente der Planetenbahnen, so-

mit Anlage und Bau des ganzen Sonnensystems auf mathematische Verhältnisse zurückzuführen, führte Kepler zu den regelmässigen Figuren der Geometrie und zu den Harmonieen, aber auch zu seinem dritten Gesetz, der einzigen wirklich stattfindenden Beziehung dieser Art, die man bis jetzt kennt, wenn man nicht etwa die bekannte Fortschreitung der Bahnweiten (die Bodesche Progression) hinzurechnen will. Damit erhellt, wie selbstständig die beiden Momente von Keplers Werk in der Werkstätte des Urhebers einander gegenüberstehen. Allein auch das ist klar, dass irgend ein mathematisches Talent mittelst der Tychonischen Beobachtungen die alte Theorie zur elliptischen entwickeln konnte, ohne auch die Beziehung zwischen den Bahnen aufzustellen, ohne nur daran zu denken, dass so etwas vorhanden sein könnte. Aber die zwei ersten Gesetze, weil von den Beobachtungen schlechterdings gefordert, mussten mit einander ausgesprochen werden, obwohl auch zwischen ihnen der innere Zusammenhang auf dem Keplerschen Standpunkt fehlte, wie sich denn Kepler im vierten Buch der neuen Astronomie (oder seiner *physica coelestis*) genöthigt glaubt, wegen der elliptischen Gestalt der Bahnen neue physische Ursachen zu denen hinzuzufügen, wozu ihn im dritten Buche die Abhängigkeit der Geschwindigkeiten von der Entfernung oder das Flächengesetz geführt hatten.

Den fehlenden Zusammenhang ersah, vermöge einer unterdessen entstandenen mathematischen Wissenschaft, der Dynamik, Neuton, der britische Vollender des Werks, indem er nicht nur die beiden ersten, sondern alle drei Gesetze Kepler's als eben so viele Folgerungen eines einzigen Gesetzes, ihrer höheren Einheit, nachwies, und darin besteht der erste Theil seines Werks, der somit eine wesentliche Verallgemeinerung der vorhandenen Theorie ist. Drücken wir dieses Neuton'sche Gesetz zunächst ganz formell, ohne alle Beimengung physischer Dinge aus, so heisst es: in jedem Augenblick wird die Geschwindigkeit irgend eines um die Sonne sich bewegenden Körpers in der Richtung des Abstands von der Sonne (des Radius-Vectors) um eine Grösse geändert, welche dem Quadrat dieses Abstands umgekehrt proportionirt ist. Die diesen Satz ausdrückende Formel rechnet jetzt jeder in die Elemente der analytischen Mechanik eingeweihte Schüler mit Leichtigkeit aus den Formeln für die Kepler'schen Gesetze heraus und umgekehrt diese

aus jener, nur in einer etwas allgemeineren Gestalt, worin sich eben die höhere Allgemeinheit des Neuton'schen Gesetzes beurkundet. Denn an die Stelle der Ellipsen treten nun Kegelschnitte überhaupt, zu denen ausser jenen geschlossenen Kurven noch zwei Arten nicht geschlossener Kurven gehören, Parabel und Hyperbel, in denen es keine Umläufe gibt, denen sich aber manche Kometenbahnen nähern, daher diese im Neuton'schen Zeitalter in den Bereich der Kepler'schen Gesetze gezogen wurden. Ueberdiess muss dann an die Stelle der im dritten Gesetz vorkommenden Umlaufzeiten etwas anderes, so wie an die Stelle der Bahnweiten oder grossen Axen der Ellipsen, eine allen Kegelschnitten zukommende Abmessung, der Parameter, treten und es heisst nun: die Quadrate der Flächengeschwindigkeiten (die in jeder einzelnen Bahn sich gleich bleiben nach dem zweiten Gesetz) verhalten sich in verschiedenen Bahnen wie deren Parameter. — Dass nun in der Sonne eine physische Ursache der Planetenbewegung vorhanden *sein* müsse, hatte schon Kepler im Gegensatze zu der alten Astronomie mit Bestimmtheit ausgesprochen, nebst der von der Abnahme der Geschwindigkeiten bei zunehmender Entfernung schlechterdings geforderten Bestimmung, dass die bewegende Kraft mit der Entfernung von ihrem Sitze schwächer werden müsse; allein über das Wie? und noch mehr über das Was? dieser Kraft oder Ursache konnte er nie in's Reine kommen, er täuschte sich nicht nur über das Gesetz jener Abnahme, sondern fand selbst bei der Richtung der Sonnenkraft die verwirrendsten Schwierigkeiten, worauf wir zurückkommen werden. Sofern wir aber diese in der Sonne liegende Ursache anziehende Kraft nennen können (indem die Behauptung, A übe eine anziehende Kraft auf B, in der That nur eine andere Redensart dafür ist, es sei etwas in A, wesshalb B immer um A herumläuft), also zunächst, ohne einen bestimmteren Sinn damit zu verbinden, als etwa (wenn diess nicht als das natürliche schon darin enthalten sein sollte) dass die Richtung, in welcher angezogen wird, die gerade Linie vom Anziehenden zum Angezogenen ist; sofern alsdann die eine Bewegung hervorbringende Kraft als solche gemessen wird durch die Geschwindigkeit, die sie in ihrer Richtung einem Körper während einer bestimmten Zeit beibringt oder um welche sie eine bereits vorhandene Geschwindigkeit in derselben Zeit ändert: so können wir jenem Gesetz,

mit Aufnahme des noch unbestimmten physisch-ursächlichen Moments, den kürzeren Ausdruck geben: die anziehende Kraft der Sonne steht in umgekehrtem Verhältniss zum Quadrat der Entfernung, und dann ist der Satz, welcher den zweiten Theil von Neuton's Werk ausdrückt, der: diese anziehende Kraft ist dem Wesen nach einerlei mit dem, was wir auf der Erde Schwerkraft zu nennen gewohnt sind, ist die allgemeine Schwerkraft (Gravitation) der Materie.

Bei dem ersten handelt es sich aber nun um die Einsicht, inwiefern eine solche anziehende Kraft Umlaufsbewegungen hervorbringen könne; denn da wir nun auf eine Kraft, ein bewegendes Etwas, gelangt sind, das den Planeten in gerader Linie zur Sonne zieht, so höre ich bereits bei manchen meiner Leser den Einwurf: warum begeben sich aber die Planeten nicht in denselben Graden zur Sonne hin, anstatt sie zu umkreisen? Allerdings muss das erstere der Fall sein, wenn der Planet vom Zustand der Ruhe in den Bereich der anziehenden Kraft gekommen ist, aber eben so gewiss muss das zweite erfolgen, wenn ihm zu irgend einer Zeit, auf irgend eine Weise ein Antrieb zur Bewegung in einer anderen Richtung, als zur Sonne hin, beigebracht worden ist (ein Seitenanstoss), und diess eben ist die allgemeine Theorie der Centralbewegung. Ehe ich mich aber näher auf diese einlasse, sehe ich den Einwurf sich verdoppeln, denn erstlich werdet ihr verlangen, dass man den Seitenanstoss euch herleite oder nachweise, und zweitens werdet ihr, auch diesen zugegeben, dennoch die alte Schwierigkeit erheben, an der ja auch unser Kepler scheiterte. Wird sich aber diese Schwierigkeit durch die Erörterung jener Theorie selbst heben, so sehen wir uns bei jener Forderung zunächst in die allgemeine Noth der Fragen nach dem Anfang versetzt, wo, wieweit man auch physisch die Beantwortung mag verfolgen können, immer noch ein Recht von Frage stehen bleibt.

Worin nämlich jener Seitenanstoss oder der ursprüngliche Antrieb zum Umlauf seine Ursache hat, das ist eine Frage, welche, wie die nach der Ursache von der Vertheilung und Anordnung der Massen, so dass jeder Planet anderthalb bis zweimal soweit, als der vorhergehende, von der Sonne entfernt ist, oder die Frage nach der Ursache der Axendrehungen u. s. w. in der

Frage nach der Entstehung des Sonnensystems überhaupt begriffen ist, eine Frage, die zuletzt ins rein metaphysiche Gebiet überführt und, soweit sie auf dem physischen sich etwa verfolgen lässt, bis jetzt wohl mit Hypothesen heantwortet ist, aber ohne dass diese einer mathematischen Behandlung und einer im Einzelnen durchgeführten Prüfung an Daten der Erfahrung sich unterzogen hätten, was doch dazu gehört, wenn eine Hypothese zum Gesetz oder zur Thatsache erhoben werden soll. Es ist diess die von jenem Zeitalter der Astronomie einem künftigen zur Lösung überlassene Aufgabe, woran sich am glücklichsten Laplace vermuthungsweise versucht hat, in deren Höhe aber schon Kepler durch seine Lebensidee hingedrängt wurde, man kann sagen, vorzeitig insofern, als es ihm die nächste, von seinem Nachfolger Neuton aufgelöste Aufgabe noch mehr verwirrte. Und doch hat Kepler selbst hier einen glücklichen Gedanken gehabt, in welchem Laplace gewissermaassen mit ihm zusammentrifft, den Gedanken an eine allgemeine Axendrehung, von wo aus er auch die bestehende Axendrehung der Sonne, der Erfahrung zuvorkommend, voraussagte. Was wir aber vor der Hand hier als sicheres Ergebniss für uns festhalten können, ist freilich nur soviel, dass der gesuchte erste Antrieb allen Planeten als gemeinschaftliche (kosmogonische) Ursache ihrer Bewegungen zukommen muss, und dass, was es auch sein mag, der Erfolg für den Umlauf des einzelnen Planeten um die Sonne eben nur das sein kann, was wir, zunächst in formell dynamischem Sinn, Seitenanstoss genannt haben. — Allein wir haben in der That auch gar nicht nöthig, auf den ursprünglichen Seitenanstoss mit seiner physischen Ursache zurückzugehen, vielmehr ist die Theorie der Centralbewegung für sich vollkommen abgeschlossn und unabhängig von der kosmogonischen Frage, so gut wie der organische Lebenshergang in der Physiologie, der Hergang des Denkens in der Logik nach seinen immer vorhandenen Momenten entwickelt werden kann, ohne sich auf die geogonischen Fragen nach dem Ursprung des organischen Lebens, des Geistes auf unserer Erde einzulassen. Der Planet hat einmal zu irgend einer Zeit, z. B. heute Mittag, an einem bestimmten Ort des Raums eine bestimmte Geschwindigkeit und zwar in der Richtung der Tangente an seine bisherige Bahn; diese Tangentialgeschwindigkeit, das Ergebniss seiner bis-

herigen Bewegung ist der Seitenanstoss für die ganze folgende Bewegung von jenem Augenblick an; und diese Bewegung geht nach dem neuton'schen Gesetz der Centralbewegung vor sich, so dass wir darnach mittelst einiger aus der Erfahrung entnommenen Grössen die Oerter des Planeten für alle künftigen und vergangenen Zeiten berechnen können.

Nunmehr können wir das Gesetz, mit Aufnahme der beiden Momente der Centralbewegung, Centralkraft und Tangentialgeschwindigkeit, so ausdrücken: in seiner Bewegung um die Sonne wird der Planet dadurch erhalten, dass er beständig mit einer dem Quadrat seiner Entfernung umgekehrt proportionirten Kraft von der Tangente ab zur Sonne hingezogen wird. Alsdann können wir die beiden Momente für sich so herausheben: denken wir uns erstlich das Verhältniss zur Sonne aufgelöst, die Centralkraft aufgehoben, so wird der Planet von diesem Zeitpunkt an mit der Geschwindigkeit und in der Richtung, die er eben hatte, geradlinig und gleichförmig sich fortbewegen, zufolge dem allgemeinen Grundsatz von der Trägheit, der in unserem Begriff von der Materie liegt; denken wir uns aber zweitens den Planeten in Ruhe versetzt, die Tangentialgeschwindigkeit aufgehoben, so wird er in gerader Linie mit stets wachsender Geschwindigkeit auf die Sonne zustürzen; haben wir aber drittens in jedem Augenblick beides, die Tangentialgeschwindigkeit, die den Planeten von der geradlinigen Annäherung an die Sonne, und die Centralkraft, die ihn von der geradlinigen Entweichung abzieht, so muss er nothwendig die Sonne in krummliniger Bahn umwandeln. — Diess ist der einfache Mechanismus der Centralbewegung und wir können zur Erläuterung noch auf die krummlinige Bewegung geworfener Körper verweisen, als auf ein Beispiel, wo die beiden Momente auf der Hand liegen, der augenblickliche Anstoss im Wurf, und die nach einem Punkt, der Erdmitte, hinziehende Schwerkraft. Gleichwohl können oder wollen viele diesen Mechanismus nicht begreifen, die einen nämlich aus naiver Befangenheit in der unmittelbaren Anschauung der Erscheinung selbst, so dass sie die beiden Momente nicht auseinanderhalten können, und meinen, die Kraft müsse die Bewegung selbst theilen, um den Körper unmittelbar herumzuführen; was heisst diess aber denn anders, als die Erscheinung der Bewegung eben nur auf andere Weise aus-

drücken? Sie werfen, so zu sagen, den Stein doppelt, das einemal als wirklichen Stein, das anderemal in Form einer Kraft! Die Anderen, und diesen ist das zu niedrig, was jenen zu hoch ist, kehren sich aus beschränkter Befangenheit in unklaren naturphilosophischen Vorstellungen von dem Verständniss der Sache ab, wenn sie sagen, ein so lebendiges Verhältniss, wie das der Planeten, zur Sonne, könne nur in dem Kampf entgegengesetzter Kräfte bestehen. Diesen können wir etwa noch erwiedern: gut, so etwas habt ihr ja in Tangentialgeschwindigkeit und Centralkraft, Trägheit und Anziehung; freilich wollt ihr Abstossung und Anziehung, aber begreift nur Trägheit als die Materie in ihrem Fürsichalleinsein, Anziehung dagegen als die Materie in ihrem Sichaufsichbeziehen, so habt ihr auch einen Gegensatz. Ganz stehen zu lassen sind aber solche, die alle Mechanik abweisen wollen mit der Behauptung, die Planetenbewegung sei eine freie, und damit zu jenem Urprinzip des Alterthums zurückkehren; denn ob man dann den Gestirnen ein Sphärengerüste baut, oder ob man sie als lebendige Wesen ihre freie Bahn selbst suchen lässt, ist gleich abgeschmackt.

Zur Sache zurück und weiter darin führt ein anderer Einwurf, worin, gleichsam in höherer Instanz, der erste gegen den Mechanismus der Centralbewegung selbst wiederkehrt. Wie kommt es, fragt man, dass der Planet in der Sonnennähe, wo doch die Centralkraft am grössten ist, sich wieder zu entfernen, in der Sonnenferne dagegen, wo die kleinste Anziehung statt findet, sich wieder zu nähern beginnt? Soll freilich der erste Theil dieser Frage soviel heissen: warum begibt sich der Planet von der Sonnennähe aus nicht vollends geradezu zur Sonne, oder warum bleibt er nicht in der Sonnennähe stehen? so wäre diess wiederum nur jener erste Einwurf selbst, und man könnte, um noch auf ein nahe liegendes Beispiel aufmerksam zu machen, ebenso gut fragen: warum bleibt ein Pendel, im tiefsten Punkt oder in seiner Gleichgewichtslage angelangt, nicht stehen, anstatt dass es auf die andere Seite hinausschwingt? worauf Jedermann antworten wird: wegen der beim Fallen erlangten Geschwindigkeit. Der Einwurf ist also vielmehr so zu wenden: warum behält der Planet nicht von der Sonnennähe an seinen kürzesten Abstand bei? oder warum verringert sich der Abstand nicht noch mehr, so dass der

Planet der Sonne spiralförmig sich näherte? und dann ist die kurze Antwort: weil die Geschwindigkeit in der Sonnennähe in der That zu gross ist, als dass sofort ein Kreis beschrieben werden könnte, um so mehr also zu gross für eine spiralförmige Annäherung. Wird sofort die ähnliche Frage bei der Sonnenferne aufgeworfen, indem man bloss spiralförmige Entfernung an die Stelle der spiralförmigen Annäherung setzt, so ist die ähnliche Antwort kurz diese: weil die Geschwindigkeit in der Sonnenferne in der That zu klein ist, als dass ein Kreis beschrieben oder die grösste Entfernung beibehalten, geschweige denn also noch vergrössert werden könnte. — Uebrigens erfordert diess noch eine nähere Erörterung, zumal wenn wir die noch übrige Frage über die Sonnenferne erheben, nämlich, sofern daselbst stehen bleiben, ebenso widersinnig ist, als stehen bleiben in der Sonnennähe, diese: warum entfernt sich der Planet nicht vollends geradezu von der Sonne? denn, wenn wir aus dieser Frage nur die Sonnenferne vollends ganz weglassen, so müssen wir antworten: diess ist allerdings ein möglicher Fall, den die durch das neuton'sche verallgemeinerten kepler'schen Gesetze wirklich enthalten, eben desshalb muss im Allgemeinen das Kegelschnittgesetz an die Stelle des Ellipsengesetzes treten. Wir haben also jetzt noch diesen wichtigen Punkt in der neuton'schen Theorie zu erläutern.

Man vergisst nämlich zunächst bei diesem ganzen Einwurf einmal, dass in denselben Punkten, wo die Centralkraft am grössten oder am kleinsten ist, auch das andere Moment, die Tangentialgeschwindigkeit, seinen grössten und kleinsten Werth hat, eben weil mit der Grösse der Anziehung auch die Geschwindigkeit zunimmt und abnimmt; ferner übersieht man, dass Sonnennähe und Sonnenferne nicht im Voraus feste Punkte sind, sondern allererst durch das Verhältniss zwischen beiden Momenten sich festsetzen. Und diess gerade führt zugleich weiter auf den schon genannten Satz der neuton'schen Theorie, dass eben nicht nothwendig eine Bahn mit Sonnenähe und Sonnenferne, eine Ellipse, entstehen muss, sondern je nach dem ursprünglichen Verhältniss zwischen Geschwindigkeit und Entfernung, auch eine Bahn ohne jene beiden Punkte, ein Kreis, oder endlich eine Bahn mit Sonnennähe, aber ohne Sonnenferne, eine Parabel oder Hyperbel entstehen kann, deren ins Endlose fortlaufenden Zweige

mehr und mehr die Form einer geraden Linie annehmen, welche bei der Parabel der Apsidenlinie (d. h. der Linie, die durch die Sonnennähe und den Brennpunkt oder Ort der Sonne geht, und wie der obengenannte, sie rechtwinklig durschschneidende Parameter allen Kegelschnitten zukommt) parallel ist, bei einer Hyperbel aber unter irgend einem Winkel von derselben divergirt. — Nun begreift es sich, dass ein Kreis, wo Entfernung, Centralkraft und Geschwindigkeit sich gleich bleiben, nur in einem ganz bestimmten Fall entstehen kann, nämlich, wo der anfängliche Anstoss rechtwinklig zu dem Abstand ist und zu demselben ein bestimmtes Grössenverhältniss hat, so dass die von diesem Abstand abhängige Centralkraft ganz zur Krümmung der Bahn verwendet wird, ohne zugleich die Geschwindigkeit zu ändern, und in diesen ganz bestimmten Bedingungen liegt beiläufig auch der Grund, warum wir in der Wirklichkeit keine Kreisbahn antreffen. Denn sowie jenes bestimmte ausgleichende Verhältniss sammt der erforderlichen Anfangsrichtung nicht genau eingehalten ist, so muss sich die Entfernung, mit ihr die Centralkraft, und folglich auch die Geschwindigkeit ändern, und es ergibt sich, wofern das Missverhältniss eine gewisse Grenze nicht übersteigt, das Spiel abwechselnder Annäherung und Entfernung, abwechselnden Ueberwiegens der Centralkraft und der Tangentialgeschwindigkeit, worin die elliptische Bewegung besteht, sofern zwar beide mit einander zu- und abnehmen, aber nicht in einerlei Verhältniss. Bei der Annäherung des Planeten bekommt die wachsende Geschwindigkeit das Uebergewicht, der Planet stürzt rechtwinklig zum Abstand an der Sonne vorbei (Sonnennähe), und entfernt sich vermöge des überwiegenden Schwungs, hierbei nimmt die Geschwindigkeit ab, die Centralkraft gewinnt allmählig das Uebergewicht und krümmt die Bahn des Planeten herum, bis er genöthigt ist, abermals rechtwinklig zum Abstand vorüberzugehen (Sonnenferne), um sich wieder zu nähern, und beide Hauptpunkte liegen mit den Brennpunkten in einer nämlichen geraden Linie, der elliptischen Apsidenlinie. Je geringer nun das ursprüngliche Missverhaltniss ist, desto mehr wird sich die (Planeten-) Ellipse dem Kreis nähern, je grösser aber der ursprüngliche Seitenanstoss ist im Vergleich mit der Entfernung, desto grösser wird der Schwung in der Sonnennähe ausfallen, desto weiter wird der Komet sich entfernen, bis die Cen-

tralkraft seine Bahn zu einer Sonnenferne herumkrümmt, desto langgestreckter wird mithin diese (Kometen-) Ellipse werden. Hier gibt es nun aber eine Grenze, bei welcher der Körper mit solcher Geschwindigkeit dem Einfluss der Centralkraft sich entzieht, dass jene Herumbiegung der Bahn und somit die Rückkehr des Körpers nicht mehr möglich ist, und die Bewegung mehr und mehr in eine gleichförmige geradlinige übergeht, parallel der Apsidenlinie; wenn aber wiederum diese parabolische Bewegung mit diesem Parallelismus nur bei einem ganz bestimmten Verhältniss stattfindet, so ergibt sich bei allen anderen, die jene Grenze überschreiten, die hyperbolische, die unter irgend einem, kleineren oder grösseren Winkel von der Apsidenlinie divergirt.

Wie sehr nun die Theorie der Centralbewegung in den kepler'schen Gesetzen steckt und rein mathematisch mit derselben verbunden ist, dergestalt, dass insbesondere dem Flächengesetz die Richtung der Centralkraft nach einem und demselben Punkt, dem Ellipsengesetz das Maass derselben durch das umgekehrte Quadrat der Entfernung entspricht, und das Systemgesetz andeutet, dass ein und dasselbe Maass, nicht nur von einem Punkt einer jeden Bahn zum anderen, sondern auch von einer Bahn zur anderen, mithin durch alle Räume des Systems gilt: bei alle dem mag man nach den bisherigen Erörterungen über diesen ersten Theil von Neuton's Werk ermessen, wie viel man zwischen beiden hineinzudenken hat, und in welch' neuem Licht die elliptische Theorie von hier aus erscheint. Es sind die Begriffe und Sätze von Trägheit, Beschleunigung, Zusammensetzung der Bewegung, Schwungkraft u. s. w., welche dazwischen treten müssen, überhaupt die Grundbegriffe und Grundsätze der Dynamik, dieses damals ganz neuen von Galiläi begründeten Zweigs der physisch-mathematischen Wissenschaften; denn die vor diesem gangbare aristotelische Bewegungslehre war in der ganzen Unmittelbarkeit einer über die Erscheinung nicht hinauskommenden Vorstellungsweise stehen geblieben, in der auch Kepler noch sehr befangen war. Jene dynamischen Begriffe also mussten allererst entwickelt, der mathematischen Behandlung zugänglich gemacht und in einfacheren Fällen unter Vergleichung mit physikalischen Versuchen angewendet sein, und diess eben thaten vornämlich Galiläi und Heugens am freien Fall der Körper, am Wurf, an der

Schleuder, am Pendel und an anderen Beispielen, wo die Schwerkraft im Spiel ist, sowie ferner die Schwungkraft, deren Begriff mathematisch entwickelt zu haben, ein nicht minder grosses Verdienst des holländischen Physikers ist, als das Pendel zur Zeitmessung angewendet zu haben. Dergleichen kam auch in den wichtigen Verhandlungen unseres Zeitalters über den berühmten Einwurf gegen die Axendrehung der Erde zur Sprache, ein von der Spitze eines Thurms fallender Stein müsste, wenn die Erde von Westen nach Osten sich dreht, westlich vom Fuss des Thurms auffallen, ein Einwurf, der sich unter Neuton's Händen endlich ins gerade Gegentheil, nämlich, dass der Stein östlich auffallen müsse, und somit zu einem durch Fallversuche vollziehbaren Beweis für die Axendrehung umkehrte, Versuche, wie sie besonders Benzenberg angestellt hat, in Uebereinstimmung mit Neuton's Behauptung.

Aus der Schwierigkeit, welche diese Begriffe immer wieder bei der naiven Betrachtungsweise der Bewegungserscheinungen finden, lässt sich ermessen, wie ihre erste Hervorbringung so ausgezeichnete Talente beschäftigen musste, und wie wesentlich diese Vorbereitung für die von Neuton abschliessend zu gründende Himmelsmechanik war, ebenso wohl aber, wie ein Kepler um dieselben herumtappen konnte, ohne dass ihm das Licht aufging, so dass, wenn man eben meint, es handle sich wirklich um den Begriff der Centralkraft, oder um den der Trägheit, alsbald eine unmechanische Vorstellung sich unterschiebt und das Ganze sich verwirrt. So meint man, es handle sich um diese beiden Momente, wenn er behauptet, ausser der gemeinschaftlich, auf alle Planeten wirkenden, bewegenden Kraft der Sonne komme ihnen eine in ihnen liegende Kraft zu, und ihre Bewegung setze sich so aus zwei Ursachen zusammen; man meint, er komme vollends an die Trägheit, wenn er anderswo von einer *„dispositio naturalis ad quietem"* spricht: allein es ist nachgehends immer etwas ganz anderes. So sicher er erkannt hatte, dass die die Planeten bewegende Kraft in der Sonne liege, so augenscheinlich ist es, dass er an jener Schwierigkeit scheiterte, die man noch immer antrifft, und die zu seiner Zeit allgemein war, wo man, und er an der Spitze überhaupt erst begann, eine Bewegung physisch zu betrachten, an der Unfähigkeit, die Momente der krummlinigen Be-

wegung zu sondern und dadurch zu begreifen, wie überhaupt eine immer nach Einem Punkt hingerichtete Kraft bei einem Umlauf im Spiel sein könne. Offenbar ist es diess, wenn Kepler auf jenen Satz: *„virtutem quae planetas movet residere in corpore solis“* Sätze folgen lässt, wie diese *„virtutem quae planetas movet gyrari“*, weil es schlechthin unbegreiflich sei, wie diese Kraft eine kreisende Bewegung hervorbringen könne, ohne dass sie denselben Weg gehe, ohne dass sie selbst kreise. Und wenn er anderswo von dieser Kraft selbst den Ausdruck Wirbel braucht (*„speciem motus circumire instar fluminis seu vorticis“*), wenn er gar so sich ausspricht *„virtus ex sole egressa rapidus quidam torrens est, qui planetas omnes adeoque totam forsan auram aetheream ab occasu in ortum rapit“*, so streift diess ganz nahe an die kartesischen Wirbel, und mit Recht sieht Whewell in der Wirbellehre des folgenden Zeitalters nur die folgerichtige Ausbildung einer der vielen Vorstellungen, in welchen Kepler bei der physischen Erklärung der Planetenbewegungen sich herumgetrieben hatte. Merkwürdig aber ist es, ja einzig bei diesem Manne, wie sich stets auch wirkliche Wahrnehmungen an seine irrthümlichen Speculationen knüpfen; so schliesst er von jenen die Sonne umkreisenden Kraftströmen ohne erfahrungsmässigen Anhaltspunkt auf eine Axendrehung der Sonne (*„corpus solis in spatio suo converti“*), welche sofort durch die Beobachtung der Sonnenflecken bestätigt wurde. Ueberhaupt weiss man nicht, wo Kepler grösser ist, da wo er siegreich den tychonischen Beobachtungen seine Gesetze abzwingt, (ein Hannibal bei Cannä!), oder wo er erfolglos an die Pforten der Himmelsmechanik stürmt (Hannibal vergeblich vor den Thoren!). An was denkt er nicht Alles, was weissagt er nicht Alles? sein im Erfinden unerschöpflicher Geist säet Ideen aus, woraus Andere Systeme bereiten, sein ahnungsvoller Tiefblick sieht Thatsachen voraus, die noch lange nicht an der Tagesordnung waren.

Indem wir nun zum zweiten Theil von Neuton's Werk übergehen, haben wir die auffallende Bemerkung zu machen, wie derselbe und zwar von ganz verschiedenartigen Seiten gegen den ersten in den Hintergrund gestellt wird. Wie gering dann wieder dieser von der einen Seite angeschlagen wird, mag man aus dem empörenden Urtheil abnehmen, das man hören kann, Neuton habe eben die kepler'schen Gesetze in ein anderes geometrisches Gewand

gesteckt, was er gesagt habe, komme darauf zurück: Ellipse ist Ellipse, Parabel ist Parabel und Hyperbel ist Hyperbel. Lassen wir diese stehen! Wenn man aber von der entgegengesetzten Seite einen Poisson bei dem neuton'schen Verfahren, das Gesetz vom umgekehrten Quadrat der Entfernung herzuleiten, sogar hören konnte: „*c'est la plus grande découverte qu'on ait faite*“, anstatt: eine der grössten ist die Entdeckung der Gravitation, so heisst diess, die Sache geradezu umkehren; denn obwohl die Auffindung jenes Gesetzes im wesentlichsten Zusammenhang mit dieser Entdeckung steht, — es ist ja das geometrische Gesetz der Gravitation, und Neuton musste jenes haben, um diese zu entdecken, — so ist doch gewiss der Mittelpunkt der ganzen Entdeckung die Wahrnehmung der Sache selbst, dieser wirklichen vor ihm kaum geahnten Naturkraft. Und welcher? die den Bau des Weltalls im Ganzen, wie den jedes Weltkörpers im Einzelnen zusammenhält, wodurch dieselben, frei schwebend im unendlichen Raume, in ihren die eigene Organisation eines jeden bedingenden Beziehungen zu- und Bewegungen um einander erhalten und zu Systemen und Systemen von Systemen verbunden werden in dem schlechthinigen Mechanismus, wo Alles in Bewegung und Alles im Gleichgewicht ist: kurz im eigentlichen Sinne die Entdeckung jenes „Kloben des Zeus“, womit der Dichter die Weltweisen neckt. Aber nicht nur so gegenständlich, auch seiner eigenen Empfindung nach ist sie der Mittelpunkt der ganzen wissenschaftlichen Wirksamkeit Neuton's, seine eigentliche Lebensidee, so sein Schaffen beherrschend, dass er sie auch in andere Gebiete übertrug, wo er Ausgezeichnetes leistete, aber wo sie nicht hingehört; so sein Bewusstsein erfüllend, dass er, als er sie endlich an dem Punkte verwirklicht fand, wo er lange aus den erfahrungsmässigen Anhaltspunkten die Sache durch Rechnung nachzuweisen versucht hatte, in eine ähnliche Aufregung gerieth, wie Kepler bei der endlichen Auffindung seines dritten Gesetzes, und hierdurch hat Neuton thatsächlich die Gravitation für die Hauptsache in seinem Werk erklärt. — Wo sie nämlich nicht hingehörte, das war die physische Optik, wo er sich zu Heugens, dem Gründer der Lichtwellenlehre, verhält wie Kepler zu Gelilät in der Dynamik; er hielt sich beim Licht zunächst an die Vorstellung der Lichtauswerfung (die Emissionsvorstellung), welche ganz einfach die Erscheinung bloss umschreibt, bildete aber

dieselbe sofort, zur Erklärung der verwickelteren Lichterscheinungen, die er entdeckt hatte, durch Uebertragung der Gravitation zu seiner Lichtstofflehre (Corpusculartheorie) aus, worüber ihn die Nachwelt auf physischem Boden in der Young-Fresnelschen Epoche gerichtet hat.

Für die Entdeckung der allgemeinen Gravitation hat Kepler mit den Ansichten über die Schwere, die er in der Einleitung zu seiner neuen Astronomie ausspricht, Anhaltspunkte gegeben, von mehr Belang zwar für Neuton, als die Andeutungen der Alten von einer Bewegung der Erde für Kopernikus, doch weit nicht von so grossem, wie manche Schriftsteller ihn fassen, wenn z. B. Schubert, derselbe, der den Nicetas zu einem halben Kopernikus macht, von jenen Stellen der neuen Astronomie sagt: „man muss gestehen, dass diese wenigen Zeilen die ganze Theorie von Neuton enthalten.“ Hatte nämlich schon Kopernikus sehr richtig über die Schwere, wie sie an der Erdoberfläche wirkt, sich ausgesprochen, so war Kepler einen namhaften Schritt weiter gegangen, indem er ihren Wirkungskreis weiter ausdehnte, bis an den Mond und darüber hinaus, und selbst eine Gegenseitigkeit der Wirkung bei den schweren Körpern nach Verhältniss ihrer Massen behauptete, endlich insbesondere die Ebbe und Fluth als Wirkung des Mondes andeutete. Dass man aber auf seine Sätze nicht zu viel Gewicht legen darf, erhellt daraus, dass er erstlich ausser Ebbe und Fluth nichts Wirkliches anzuführen weiss, namentlich keine Wirkung der Erde auf den Mond, die ihren Grund in der Schwere hätte; dass er zweitens das Schwersein gegen einander auf „verwandte“ Körper beschränkt, namentlich auf Irdisches, worin er aber den Mond mitbegreift, (Schwere kommt nach ihm nicht dem Körper als solchem zu, und von Sonne und Planeten ist nirgends in dieser Hinsicht die Rede;) endlich und hauptsächlich, dass ihm die Ursache der himmlischen Bewegungen wesentlich von der Schwere verschieden ist, sogar beim Mond, den er doch mit der Erde in Gravitationsverband gesetzt hat, wobei denn hauptsächlich noch auffallen muss, dass die Schwere, wenn auch nicht Ursache, doch ohne störenden Einfluss sein soll. Wenn also auf der einen Seite das Vorurtheil auch von Kepler noch nicht überwunden worden ist, dass die Schwere etwas rein und eigen Irdisches sei, so hängt das zuletzt Erwähnte zunächst mit jener mechanischen Schwierig-

heit zusammen, die Kepler auf seine anderweitigen Kraftkreise geführt hatte, um die Umläufe zu erklären, weil die Schwere nur das geradlinig wirkende ist; ja, „wenn Mond und Erde, sagt er, nicht durch etwas Anderes, jedes in seiner Bahn, erhalten würden, so müssten sie vermöge der Schwere geradlinig sich nähern und in ihrem Schwerpunkt zusammentreffen.“ — Jenes Andere oder die Ursache der Umläufe waren ihm, wie wir oben gesehen haben, zunächst die Kraftkreise, die den Mittelkörper umgeben und alles in ihrem Bereich mit fortziehen; wenn er aber diese für sich zu einem System auszubilden, der Wirbellehre überliess, so forschte er selbst, freilich noch weniger glücklich, wiederum nach ihrem Wesen, nach der besonderen Naturkraft, welche sie verursacht, und findet diese sofort im Magnetismus (*corpus solis esse magneticum*), worin wir das misslungene Gegenstück zum zweiten Theil von Neuton's Werk haben, während er selbst wegen des scheinbaren Anhaltspunkts, den ihm der von Gilbert entdeckte Erdmagnetismus gewährte, sich sehr dabei befriedigt fand, „da ja, meint er, die Erde selbst ein grosser Magnet sei, so sei hierdurch das Vorhandensein von Magneten im Weltraume nachgewiesen.“ Hieraus erhellt aber auch, dass ihm der Magnetismus nicht etwa bloss ein anderer Ausdruck für Anziehung ist; im Gegentheil sucht er eben die magnetische Ziehkraft durch die magnetische Richtkraft (d. h. die sich im Richten der Magnetnadel zeigt) bei den Himmelsbewegungen zu beseitigen und zieht auch die magnetische Abstossung bei. Wenn er nun daneben noch eine geradlinig anziehende Kraft in der freilich nur „irdischen“ Schwere hat, so wäre eigentlich schwer zu begreifen, wie das Alles zusammenbestehen sollte, wenn wir darin nicht das Gähren der Vorstellungen beim Werden einer Wissenschaft, vollends unter einer Phantasie, wie Kepler's, zu erblicken hätten.

Wie Kopernikus in das Gewirre der ganz unphysischen Sphären, so brachte Neuton Ordnung in dieses Gewirre von physischen Ursachen; denn gegenüber von Kepler's Irrthümern über die Ursache der Himmelsbewegungen, wie von seinen wirklichen, aber vereinzelt gebliebenen Wahrnehmungen über die Schwere, sind die wesentlichen Momente in Neuton's Gravitation: einmal die Einerleiheit der Ursache jener Bewegungen, oder der bisher formell genommenen Centralkraft mit der Schwere, alsdann insbesondere mit

der Schwere an der Erdoberfläche, und daher endlich die Auffassung derselben als wesentlicher Eigenschaft alles Materiellen. Der Punkt aber, an dem Neuton die Sache ursprünglich fasste, seine ursprüngliche Wahrnehmung war diese: die Ursache des Mondumlaufs ist dieselbe mit der Ursache des Falls der Körper an der Erdoberfläche, die unter dem Namen der Schwerkraft bekannte Anziehung der Erde. War nun hierbei der gegebene Anhaltspunkt die Erfahrnng, dass die Schwere auf alle Körper in ihrem Bereich auf die nämliche Weise einwirkt ohne Unterschied des Stoffs, der Gestalt und der Grösse, was Galiläi aristotelischen Meinungen gegenüber gründlich nachgewiesen hatte, sowie dass in diesen Bereich ohne merklichen Unterschied die Niederungen des Meeres und die höchsten Berggipfel gehören, woran Kepler, in Verbindung mit der Erfahrung von der anderseitigen Wirksamkeit des Mondes bei der Ebbe und Fluth, die entschiedene Behauptung eines viel weiter reichenden Wirkungskreises der Erdschwere geknüpft hatte: so stellte sich nun Neuton die bestimmte Aufgabe, mittelst des formellen Gesetzes der Centralbewegung in dem Lauf des Mondes den Beobachtungen gemäss das nachzuweisen, was den fünfzehn Pariserfuss entspricht, durch welche die Schwerkraft die an der Erdoberfläche fallenden Körper in der ersten Sekunde ihres Falls treibt. Es handelte sich also, wenn wir uns ungefährer Zahlen bedienen, darum, zu untersuchen, ob die Ablenkung des Monds von der Tangente im Kreis seiner mittleren Bewegung wegen der Entfernung von 60 Erdhalbmessern in einer Sekunde den 3600sten Theil von 15 Fuss, also in einer Minute dem Fallgesetz gemäss wieder 3600mal mehr, d. h. 15 Fuss betrage; der wirkliche Betrag jener Ablenkung aber war aus der Umlaufzeit oder mittleren Bewegung des Monds und aus seiner Parallaxe oder mittleren Entfernung zu berechnen. Allein im Jahr 1666, wo Neuton das erstemal seine Idee der Rechnung unterwarf, bei der überdiess die Grösse des Erdhalbmessers zur Vergleichung beider Bewegungen erforderlich war, kannte man das letztere Element noch nicht genau genug, und er fand um ein paar Fuss zuwenig, eine Nichtübereinstimmung, welche ihn veranlasste, seine Idee als ungegründete Vermuthung, als zu kühne Speculation vor der Hand auf sich beruhen, zu lassen. Erst im Jahr 1682 führte ihn die obenerwähnte Verhandlung über den Fall der Körper bei

Berücksichtigung der Axendrehung der Erde auf diese Dinge zurück; mittlerweile war durch Picard's Gradmessung in Frankreich der Erdhalbmesser genauer bestimmt werden; Neuton nahm seine Rechnung wieder vor und konnte sie, als er das ersehnte Ergebniss sich nähern sah, vor Aufregung und Zittern nicht mehr ganz vollenden, wie einer seiner Schüler erzählt, ein schönes Seitenstück zu der oben mitgetheilten Erzählung Kepler's von sich selbst.

Jetzt aber, da er seinen Grundgedanken am entscheidenden Punkt im Boden der Wirklichkeit gewurzelt sieht, verfolgt er sie mit kühner aber sicherer Induction, Schlag auf Schlag, bis zum höchsten Prinzip und entwickelt dessen zahlreiche, die ganze Astronomie auf's neue umwälzenden Folgen in seinem grossen Werk, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, das schon 1687 erschien, und von dem an in England Naturphilosophie stehender Ausdruck für Physik ward. Man hat sich schon an diesem Titel gestossen bei dem Manne, dessen Wahlspruch war: Physik hüte dich vor Metaphysik; Kant aber, dem das Verdienst gebührt, den neuton'schen Entdeckungen seinerseits Eingang in Deutschland verschafft zu haben, überträgt den Titel mit Weltwissenschaft in seiner höchst bemerkenswerthen Schrift: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, die schon 1755 das erstemal erschien und worin Kant sofort Ansichten über die Grundverhältnisse und den muthmasslichen Ursprung des Sonnensystems ausgesprochen hat, die denen von Laplace würdig zur Seite stehen, die in den späteren metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu einer philosophischen Construction der Materie als solcher, jenem sogenannten dynamischen System Kant's, sich umbildeten, woraus endlich die deutsche Naturphilosophie erwachsen ist, das vollendete Gegenstück der englischen. Doch zurück zu Neuton!

Jetzt war das Wesen der formellen Centralkraft oder Anziehung erkannt, die jenes Entfernungsgesetz befolgt: Anziehung, welche die Materie als solche auf andere Materie als solche ausübt, unabhängig von allem Unterschied des Stoffs, also wesentlich verschieden von magnetischer, electrischer Anziehung, welche besonderen Stoffen oder der Materie in besonderen Zuständen zukommt und Abstossung stets zur Seite hat nach einem allgemeinen Gesetz der

Polarität. Jetzt war klar, dass diese Massenanziehung, diese allgemeine Schwerkraft der Materie, gleicherweise die physische Ursache ist, welche die Planeten in ihren Bahnen um die Sonne erhält; sie befolgen ja dasselbe formelle Gesetz, wie der Mond in seiner Bewegung um die Erde, nur dass die anziehende Kraft der Sonnenmasse viel grösser sein muss, aber bloss desshalb, weil viel mehr Materie in ihnen gegen anderthalbmillionenmal grösseren Kugel angehäuft ist; dieselbe Gravitation regiert gleicherweise in den Mondenwelten von Jupiter und Saturn. Jetzt war ferner klar, dass die Gravitation der Massen überall gegenseitig sein muss nach Maassgabe ihrer Grösse, die Sonne gravitirt auch gegen die Planeten, diese unter einander, jeder Weltkörper zieht jeden anderen an und wird von jedem anderen angezogen nach Maassgabe der Massen und Entfernungen. Damit sind aber die kepler'schen Gesetze zu einem blossen Moment in der neuen Theorie der himmlischen Bewegungen herabgesetzt, indem sie die Planetenbahnen bloss in so weit geben, als sie von der Hauptkraft, von der alle anderen zusammen weit überwiegenden Masse des Centralkörpers allein abhängen; jeder Planet erhält aber auch kleine Bewegungen durch die Anziehung der anderen Planeten, die sich mit der Hauptbewegung zusammensetzen, oder, wie man sich, eben wegen der Kleinheit dieser Nebenwirkungen, auszudrücken pflegt, er wird in derselben gestört. Wenn sich aber durch diese Störungen viele Leute stören liessen mit ihren mystischen Vorurtheilen über die sogenannte Einfachheit der himmlischen Bewegungen, als ob die Einfachheit nicht vielmehr in der Einheit und Durchsichtigkeit des Prinzips läge: so wurden die Beobachtungen der folgenden Zeiten um so weniger dadurch gestört, vielmehr, gleichwie die Kreistheorie der Alten der Genauigkeit der tychon'schen Beobachtungen nicht mehr entsprach, so genügte die rein elliptische Theorie den an Genauigkeit wiederum diese in noch weit höherem Verhältniss übertreffenden Beobachtungen nicht mehr, wie sie nach Verbindung der Fernrohre mit den astronomischen Messinstrumenten, besonders seit Bradley's Zeit (1750) angestellt wurden und sich sowie die heutigen nur durch die Störungsrechnung berechnen lassen, als ebensoviele Bestätigungen derselben, wobei noch der Unterschied stattfindet, dass hier die Theorie der Beobachtung voranging, während es bei der vorhergehenden Epoche

sich umgekehrt verhielt, Erfolge, denen endlich neuestens durch die Entdeckung des Planeten Neptun mittelst der Störungen die Krone aufgesetzt worden ist. In der That waren durch die Beobachtungen früherer Störungen, d. h. Ungleichheiten ausser jener allgemeinen ersten (der elliptischen) nur im Mondlauf selbst von Ptolemäus schon erkannt und von Tycho vermehrt worden; diese Mondstörungen sind nämlich allein so beträchtlich, dass sie den früheren Beobachtungen zugänglich waren, weil die störende Kraft hier die der Sonne selbst ist, indem diese zwar Erde und Mond zusammen, doch wegen der verschiedenen Entfernung beide nicht gleich stark anzieht; Kepler aber hatte denselben nach dem Standpunkt seiner Himmelsphysik die Deutung gegeben, dass die bewegende Kraft der Erde derjenigen der Sonne ähnlich und aus ihr geschöpft sei, daher auch stärker wirke in der Linie, die ihren Mittelpunkt mit dem der Sonne als dem „*primarius fons motus*“ verbinde.

Jetzt war endlich klar, dass das ganze Wesen der Materie sosehr Gravitation sei, dass dieselbe ihr bis zu den kleinsten räumlichen Theilen zukommt; jedes materielle Pünktchen ist für sich vereinzelt ein Träger, aber einem zweiten räumlich gegenübergestellt ein Wirkendes, anziehend und angezogen; jede Masse und jeder Massentheil gravitirt gegen jeden anderen, daher nehmen auch im flüssigen Zustand, wo die Theilchen noch in Freiheit gegeneinander sind, die einzelnen Massenanhäufungen im Grossen und Kleinen Kugelgestalt an; nicht in den Mittelpunkten, sondern in allen Punkten der Weltkörper sitzt die Schwerkraft, sie ziehen aber vereint nach dem Mittelpunkt wegen der ebenmässigen Lage desselben gegen die einzelnen Anziehungspunkte, daher denn, wo dieses Ebenmaass etwas gestört ist, wie in der nächsten Nähe von Bergen, ein kleine Ablenkung des Bleiloths u. s. w. Kurz, neuton'sche Gravitation heisst die von Neuton entdeckte Grundthatsache, dass jede Masse, gross oder klein, Ganzes oder Theil, jede andere anzieht, erstlich bloss weil sie Masse, Materie ist, ebendaher zweitens, im Verhältniss der Masse, der Menge tastbaren Anziehungsstoffes, drittens endlich, da die Wirkung im Raum vor sich geht, im umgekehrten Verhältniss des Quadrats ihrer Entfernung von der anderen Masse. — Kann aber die Thatsache der Massenanziehung überhaupt, die in der nun erörterten

Entwickelung der Astronomie von Kopernikus an durch die Erfahrung zu entdecken war, nachgehends zum Voraus als annehmlich erscheinen, sofern die Materie, als das in allem räumlich Vorhandenen Gleiche, diese Einerleiheit eben thatsächlich durch die Gravitation beurkundet: so ist diess noch mehr der Fall bei dem bestimmten geometrischen Gesetz ihrer Wirkung in die Entfernung; denn dass ein geometrisches Gesetz räumliche Dinge regeln muss, versteht sich, dass es gerade so lautet, nicht minder, wenn wir es zufolge dem Satz, dass Kugelflächen sich verhalten, wie die Quadrate ihrer Halbmesser, so ausdrücken: die Stärke der von einer bestimmten Masse ausgeübten Anziehung ist an jedem Punkt der Kugelflächen, über die sie sich ausbreitet, der Grösse dieser Ausbreitungsflächen umgekehrt proportionirt. Wohl weiss ich, dass Erfahrungsphysiker das Anziehungsgesetz als ein schlechthin gegebenes betrachten, das keiner weiteren Herleitung fähig sei, sowie dass in der heutigen Molekularmechanik, wie sie bei der Theorie von Schall, Licht u. s. w. angewendet wird und eine Ausbeute verspricht, welche die Zukunft erst recht würdigen wird, von Anziehungen die Rede ist, welche wesentlich andere Gesetze, hinsichtlich des Abstands, befolgen sollen; allein solchen anderweitigen Gesetzen kann ebenso gut zuletzt das vom Quadrat zu Grunde liegen, wie es z. B. dem ganz anders lautenden Gesetz der Schwere im Innern eines Weltkörpers zu Grunde liegt, und dann ist zu erwägen, nicht nur, dass ein geometrisches Gesetz auch rein geometrisch muss begriffen werden können, sondern auch, dass eben desshalb dasselbe Gesetz vom Quadrat auch bei so wesentlich verschiedenen anderen Anziehungen, der elektrischen und magnetischen, ebenfalls auftritt; ich verweise übrigens auf die Astronomien von Littrow und Schubert, sowie auf Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, wo diese Vorstellung der Sache auch vorkommt.

Wir mussten besonders über das Verhältniss von Kepler und Neuton ausführlich sein, theils weil es in der That ein verwickeltes ist, theils weil es durch Missverständnisse, die dabei eben zu beseitigen waren, theils durch fanatische Parteinahme so sehr verkümmert worden ist. Ohnehin lässt es sich von Kepler's Stellung in der Mitte der ganzen Entwickelung erwarten, dass er ins Werk des Vorgängers zurück- und die des Nachfolgers vor-

greift; und in der That, wie er in einem wesentlichen Punkt das Werk des Kopernikus zu vervollständigen hatte, so griff er, ausser der vollständigen Erledigung seiner eigentlichen Aufgabe, in die neuton'sche in der Art ein, dass er nicht nur die physische Frage in der Idee erfasste, sondern auch mehrere wirkliche Anhaltspunkte dazu lieferte, warf er ja selbst ein paar wesentliche Gedanken hin über eine andere noch jetzt der Zukunft vorbehaltene Frage (die oben erwähnte kosmogonische Frage), die sich dem speculativen Schwung seiner Forschung dargeboten und bei der Unvollkommenheit seines mechanischen Standpunkts in ungetrennter Einheit mit der vorigen rein physischen Frage erhalten hatte. Diese aber und mit ihr die Aufgabe unseres Zeitalters ist zur vollkommenen Erledigung gekommen mit dem Grundgesetz der allgemeinen Schwere.

In der That, die alte Weltansicht hat nun und nun erst ganz der neuen Platz gemacht. Dort: der Erde als dem ruhenden Weltmittelpunkt und Sitz des Schweren gegenüber, der Himmel als kugelförmige Umhüllung, wohin sich das Leichte begibt, wo die Gestirne als eine eigene Klasse von Wesen in einer Reihe von Sphären hausen, Alles allerdings himmelweit von der Erde verschieden, dieser zwiebelgestaltige Himmel mit seinen festen Sphären, mit den eingebildeten Kreisen und Punkten! Hier: der unendliche Raum mit einer unendlichen Menge von Orten, an denen sich Materie zu Weltkörpern angravitirt hat, alle insofern bei allem sonstigen Unterschied wesentlich gleichartig, jede durch seine Masse selbst (der Menge nach) den ganzen Weltraum mit seinem dynamischen Wirkungskreis umfassend, so dass all diese Wirkungssphären sich durchdringen und bei ihren durch sie selbst erhaltenen und geregelten Bewegungen so sicher in einander eingelassen sind, wie die ruhenden Balken eines wohlgezimmerten Hauses. Damit hatte nun die Umkehrung der alten Weltansicht von der äusseren Seite diejenige Durchbildung und Abrundung erhalten, gegen welche die innere nicht zurückbleiben durfte; und war mit der gänzlichen Auflösung des alten äusseren Verhältnisses von Himmel und Erde auch der ganze sich daran knüpfende Vorstellungskreis hingesunken, so lässt sich über dem rein natürlichen Gravitationsbau des Weltalls auch nur eine naturgemässe Entwickelung in der Zeit denken. — Und wie lebendig und harmonisch gestaltet

sich uns das geschichtliche Bild der ganzen astronomischen Entwickelung, wenn wir sehen, wie bei diesen zur Lösung Einer grossen Aufgabe verbundenen Männern ihre eigenthümlichen Talente und verschiedenartigen Denkweisen, wo man so oft bei vereinzelter Betrachtung nur Einseitigkeiten und Verirrungen erblickt, im Zusammenwirken sich ergänzen, im Gegensatz sich heben. Nachdem der klare Geist des Kopernikus die alte Ordnung in ihrem Grundverhältniss mit Einem kühnen Schlage umgekehrt, den alten Himmel und die alte Erde durcheinander gerüttelt, die Erde unter die Gestirne versetzt und diese zu Weltkörpern gemacht hat: fasst Kepler's phantasiereiche Speculation, gepaart mit grossartiger, mathematischer Anschauung, den Gedanken von physischen Kräften und Prinzipien, die in dem neuen Himmel regieren, und stellt von dieser Weltallsphysik drei erfahrungsmässige Zeugen auf; zu gleicher Zeit bereichert der technisch gewandte, mit gleicher Schärfe der Sinne und des Verstandes begabte Galiläi den neuen Himmel mit neuen Erscheinungen und unterwirft, veranlasst durch die von der Schwere hergenommenen Einwürfe gegen die Bewegung der Erde, diese Naturkraft einer Reihe von physikalischen Versuchen und mechanischen Bestimmungen; endlich verbindet Neuton, gleich gross in Induktion und Deduktion, Galiläi's irdische und Kepler's himmlische Gesetze durch eine neugeschaffene Mathematik, macht die Schwere, diese bisher für eigenstes Eigenthum der Erde gehaltene Kraft, zu der allgemeinsten des Weltalls und bringt den von Harmonien und Wirbeln erregten Himmel letztlich in dem Einen durchsichtigen Gravitationsprinzip zur Ruhe; ein Ziel, das somit erst erreicht werden konnte, als der astronomische Hauptstrom von Kopernikus und Tycho-Kepler mit dem dynamischen Ueberfluss von Galiläi-Heugens in Neuton zur breiten Mündung in den Ocean der wahrhaften Weltwissenschaft sich vereinigte.

---

# LV.

# Die neueste Phase der Reiff'schen Philosophie und deren weitere Gestaltung bei Noack und Bayrhoffer.

Eine kritische Erörterung.

Von

Dr. H. Schwarz.

---

„Dieses absolute Medium (das Hegel'sche Absolute), welches das Subject in seiner Selbstständigkeit erdrückt, in dieses selbst hereinzunehmen, es als dessen eigenstes Wesen zu haben, ist das Eigenthümliche der Reiff'schen Philosophie," — „Reiff hat das ebenso bewusste, als energische Streben, das Ich zur Selbstständigkeit zu erheben, indem er es von dem Drucke des absoluten Mediums befreien will:" mit diesen Worten hat der Verfasser bereits S. 16 und 27 seiner Schrift über die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung den Grundcharakter des Reiff'schen Systems ausgesprochen, wie überhaupt die erste Abhandlung in der eben genannten Schrift die, besonders früher, leitenden Ideen Reiff's einer näheren Darlegung und Kritik unterwirft. Die Erhebung des Endlichen zu wirklichem selbstständigem Sein gegenüber dem solches vernichtenden Hegel'schen Absoluten war aber nicht bloss der Grundgedanke der drei verschiedenartigen Gestaltungen der Reiff'schen Philosophie vor der Abhandlung im 1. Hefte des I. Jahrgangs dieser Zeitschrift, sondern ist es auch noch in dieser, der vierten Gestaltung, ja hat gerade in ihr seine volle Durch- und Herausbildung erlangt. Können wir daher die Wichtigkeit dieser neuesten Darlegung Reiff's noch weniger verkennen, als die seiner früheren, so ist es um so mehr nothwendig, genau auf dieselbe einzugehen, zumal da auch solche, welche sich der Reiff'schen Richtung zugethan erklären, gar leicht in sehr wesentlichen Stücken von der Theorie Reiff's abweichen, ja gerade Noack und Bayrhoffer dieselbe über sich selbst hinausführen. Schon von dieser Erscheinung aus ergibt sich nothwendig, dass auch unsere Erörterung der Hauptgedanken, welche Reiff in jener Abhandlung ausgesprochen hat, eine kritische sein wird, obwohl wir auch hier offen anerkennen werden, was nach unserem Dafürhalten gut und richtig ist. Dabei darf der Verfasser ein Missverständniss hinsichtlich seiner eigenen Ansichten um so weniger befürchten, als er diese und zwar mit besonderem Hinblicke auf die neueste Reiff'sche Richtung in seiner Abhandlung über die Entstehung der Welt

aus Gott und die damit zusammenhängenden Bestimmungen Gottes und der Welt (4. Heft. I. Jahrgang dieser Zeitschrift) näher auseinandergesetzt hat. Von selbst aber wird aus dem Folgenden erhellen, was unseres Bedünkens an den Beurtheilungen, welche die fragliche Gestaltung Reiff's schon erfahren hat, richtig ist und was nicht.

Die Grundbegriffe nun, von welchen Reiff in seiner neuesten Phase ausgeht, ist der Vernunftbegriff des Unendlichen und die sinnliche Vorstellung; beide finden sich im Menschen, sind aber nicht durch eine unübersteigliche Kluft geschieden, vielmehr gibt es ein Mittleres, in welchem sie sich vereinigen, die Einbildungskraft. Indem diese sich stets noch in der Form des Raumes bewegt, hat sie einestheils durch das Setzen begrenzter Raumbilder an der sinnlichen Vorstellung: anderntheils durch das stete Aufheben dieser Grenzen, durch das Ausdehnen der Raumbilder in's Unendliche an dem Vernunftbegriffe Theil. Dabei ist und bleibt aber die Einbildungskraft nach Reiff selbst „sinnliches Vorstellen," sofern „das Raumbild, das sie vorstellt, immer ein begrenztes" ist, und es ist der Vernunftbegriff nur „in ihr wirksam," indem sie immer wieder über die Grenze hinausgeht. Von dieser Thatsache und ihren Elementen nun hat die Philosophie nach Reiff auszugehen. Betrachten wir daher vor Allem jene genauer, so werden wir den Dualismus, welcher auch diese neueste Phase des Reiff'schen Systems durchzieht, schon hier erkennen. Der Dualismus zwischen dem sinnlichen Vorstellen und dem Vernunftbegriff ist zwar kein so vollendeter, dass beide sich gar nicht zu vereinigen vermöchten; sie kommen jedoch nur in einem Mittleren zusammen, nicht aber erhebt sich — und das wäre für ein wirklich einheitliches Verhältniss beider, für die volle Beseitigung des Dualismus nothwendig — die sinnliche Vorstellung, wenn auch durch die Mittelstufe der Einbildungskraft hindurch, zu dem vernünftigen Bewusstsein und in dieses. Es müsste hierzu die Vernunft als das höchste wie das tiefste Wesen des sinnlichen Bewusstseins, aus welchem und durch welches sie sich zu sich selbst entwickelt, gefasst sein. Statt dessen aber finden wir gleich hier bei Reiff Vernunft, vernünftiges Bewusstsein als solches in der That nicht herausgehoben, vielmehr überwiegend nur vom Vernunftbegriff geredet, der im (sinnlichen) Vorstellen wirksam ist. Ist so die Vernunft zu solchem blossen, im Vorstellen daseienden Begriffe zusammengeschrumpft und hat das blosse Mitwirken in jenem, so werden wir in diesem höchst wichtigen und folgenreichen Mangel nichts desto weniger das Reiff von jeher eigene Bestreben nach vollkommener, wirklicher Einheit der Elemente zu erkennen vermögen. Gerade desshalb aber tritt der wesentliche Unterschied dieser neuesten Reiff'schen Theorie von seinem früheren schon hier ganz deutlich darin hervor, dass nach jener das Hauptgewicht in das sinnliche Vorstellen fällt, als dessen höhere Form die Einbildungskraft sich für Reiff selbst darstellt, und dass die Vernunft ihrem Wesen und Begriffe zuwider nur in und neben jenem Vorstellen herspielt.

So hat denn die Vernunft, der Vernunftbegriff nur das zu leisten, das Vorstellen über das begrenzte Raumbild hinauszuführen, eben in diesem der Grund solches Hinausgehens zu sein. Weil aber hier die Vernunft zu keinem wirklichen Fürsichsein und zu keiner selbstständigen Bedeutung gelangt, so ist auch jenes Hinausgehen über das begrenzte Raumbild kein vollkommenes, sondern, indem von dem Vorstellen seiner Natur nach immer ein neues Raumbild gesetzt wird, nur eine in's Unendliche gehende Ausdehnung des Raumbildes. So wenig aber hier die Vernunft zu wirklichem, reinem Sein gegenüber dem Sinnlichen gelangt, so wenig wird sich auch von solcher Grundlage aus das Unendliche in voller Wirklichkeit und Reinheit ergeben können; wie wir vielmehr hier nur eine mit dem Momente der Vernunft versehenes sinnliches Vorstellen haben, so wird auch weiterhin nothwendig das Hauptgewicht in das mit dem Elemente der Unendlichkeit begabte Endliche fallen und höchstens ein endliches Unendliches, damit eine bloss quantitative Anschauung des Seins resultiren. Wie aber diesem fast gänzlichen Versenken des Vernunftbegriffs in das sinnliche Bewusstsein, einer solchen Vereinigung beider, die allererste abstracte und dualistische Gegenüberstellung beider bei Reiff selbst entgegensteht, so wird auch als nothwendige Folge dieser Prämissen das Unendliche seiner Herabziehung in das Endliche ebenso abstract und dualistisch gegenübertreten: wie jenes hier, so wird unten dieses beides neben einander hergehen, und das hierin liegende Widersprechende, wie das darin noch enthaltene Wahre auf's Klarste zu Tage fördern. Denn es ist auch hier in diesen Anfangsbegriffen das zuerst stattfindende dualistische Gegenüberstellen des Vernunftbegriffs ein Rest der der Vernunft gebührenden specifischen Dignität und ein, obwohl nicht zu wirklicher Geltung kommender, Protest gegen jene Ueberhebung des sinnlichen Vorstellens.

Wie misslich es aber ist, wenn man sich nicht zu einem wahren, vollen Unendlichen, sei es zu diesem selbst, sei es zu ihm als dem in der Vernunft des subjectiven Geistes am reinsten sich ausprägenden, zu erheben und daher auch nicht von dem letzteren in ungetrübter Weise auszugehen vermag, sondern einseitig in das endliche Unendliche geräth, zeigt sich sogleich weiter bei Reiff. Wir haben nämlich nach diesem selbst eine „fort- und fortgehende Ausdehnung des Raumbildes," in der „nicht der unendliche ganze Raum erreicht" wird, sondern so wie wir über die Grenze einer Vorstellung hinaus gehen, fallen wir in unserem Vorstellen immer wieder in die Grenze zurück. Wir streben also in diesem Vorstellen das Unendliche zu erreichen, erreichen es aber nicht wirklich." Auf welche Art wir nun aus diesem Strome heraus und zu etwas Weiterem gelangen können, ist nicht einzusehen; wir heben die Grenze immer auf, setzen sie aber immer wieder und umgekehrt. Doch ist es ebenso natürlich, dass bei diesem Fortgange in's Unendliche nicht stehen geblieben werden kann, man käme dabei in Wahrheit zu Nichts. Auch Reiff tritt

daher aus jenem heraus, indem er S. 71 der fraglichen Abhandlung sagt: „Indem die Vorstellung hinausgeht über die Grenze, hört sie überhaupt auf, ein Object vorzustellen; denn ein objectiv vorgestelltes ist als solches ein begrenztes Raumbild.“ Gegen diese plötzliche Sistirung des unendlichen Progresses müssen wir jedoch sogleich einwerfen, dass eine solche nach Reiff's eben angeführten Sätzen gar nicht erlaubt und möglich ist, Beides einander geradezu ausschliesst. Wenn daher Reiff weiter sagt: „Folglich wendet sich das Vorstellen, indem es über die Grenze des vorgestellten Raumbildes hinausgeht, vom objectiv Vorgestellten weg auf sich selbst zurück; d. h. das Bewusstsein stellt nicht ein objectives vor, sondern sich selbst:“ so erhebt sich hiergegen alsbald die Einwendung, dass ja nach Reiff's eigenen Worten ein Hinausgehen über das Raumbild nur in und mit dem Setzen eines neuen Raumbildes stattfindet. Wir glauben zwar in jenem schlechthinigen Hinausgehen über das objective Vorstellen eine Folge jenes wirklichen, aber bei Reiff nicht wahrhaft zu seinem Rechte gekommenen und dualistisch gefassten Erhabenseins der Vernunft über das sinnliche Vorstellen erkennen zu dürfen, so wenig auch Reiff selbst diese Motivirung seines Sprunges aus dem unendlichen Progress der Raumbildsetzung bestimmt andeutet. Letztlich erhellt aber aus diesem Allem, dass nicht von der sinnlichen Vorstellung, sondern vom reinen, vollen Wesen des subjectiven Geistes der Anfang der Philosophie zu nehmen ist, um so mehr, da ja der subjective Geist in seinem innersten Wesen nicht bloss hinaus ist über das objective Sein, die Natur, sondern auch innerlich verwandt mit ihr. Wie sehr aber gerade auf jenem unberechtigten Hinausgehen aus dem unendlichen Progresse der Raumbildsetzung die ganze Theorie Reiff's sich erbauen muss, ist klar, und wird auch von Reiff selbst ausgesprochen, wenn er S. 71 sagt: „Indem das Vorstellen eine begrenzte Raumgrösse vorstellt, geht es zugleich über diese Grenze hinaus. Es fasst daher in diesem Hinausgehen über die Grenze offenbar das Unendliche, das unendliche Ganze zusammen; nicht eine begrenzte Summe des im Raume befindlichen Mannigfaltigen, nicht ein begrenztes Vieles, sondern das unendlich Viele als solches fasst es zusammen.“ Steht diess aber nicht in directem Widerspruch damit, wenn es auf derselben Seite oben bei Reiff heisst, es werde der unendliche ganze Raum nicht erreicht, so wie wir über die Grenze einer Vorstellung hinaus gehen, fallen wir in unserem Vorstellen immer wieder in die Grenze zurück, wir erreichen also in diesem Vorstellen das Unendliche nicht wirklich, sondern streben immer nur darnach? Wie soll dann nach jenen anderen Sätzen Reiff's das Vorstellen im Hinausgehen über die Grenze des Raumbilds das unendliche Ganze, das Unendliche wirklich erreichen? Den hierin liegenden Widerspruch mussten wir um so deutlicher herausheben, um zu zeigen, auf welch' schwachen Füssen die im Folgenden sich näher darlegende Theorie Reiff's steht und zunächst nachstehender für diese fundamentale Satz. Reiff sagt nämlich

S. 72: „Das Bewusstsein erfasst sich selbst als die absolute Einheit des unendlich Vielen, indem es hinausgeht über das begrenzte Mannigfaltige seines sinnlich vorgestellten Objects.“ Ebenso sagt Reiff S. 71: „Das Bewusstsein findet somit sich selbst als den Act der Zusammenfassung des unendlichen Raumes, welcher nicht begrenzt, sondern vollendete, absolute Einheit ist;“ und leitet hieraus wie aus der anderen oben dargelegten sinnlich vorstellenden Seite des Ich den für die gesammte Anschauung Reiff's nicht weniger maassgebenden Satz ab S. 72: Das Ich im Acte der Zusammenfassung des Mannigfaltigen und in der damit gegebenen Reflexion des Bewusstseins auf sich „unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich selbst als der Einheit, der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen.“ Hierin offenbart sich auch noch der weitere Mangel, dass Reiff ganz gemäss seinem oben dargelegten Sprunge vom relativen Hinausgehen über das begrenzte Raumbild zu dem gänzlichen, absoluten Hinausgehen über alles objectiv Vorgestellte die letztere Art des Hinausgehens in die erstere unmittelbar übergehen und mit ihr sich vereinigen lässt, während doch eine Vereinigung beider bei Reiff abstract und schlechthin einander gegenüberstehender Elemente in Wahrheit gar nicht möglich ist. Muss aber an sich allerdings ein organisches, einheitliches Verhältniss und damit ein wirklicher directer Uebergang und eine wahrhafte Erhebung von dem endlichen Unendlichen zu dem wahren Unendlichen gefordert werden, so müssen hierzu diese Begriffe selbst anders bestimmt und gefasst werden, als diess bei Reiff der Fall ist. Consequent ergibt sich daher aus den dargelegten factischen Prinzipien Reiff's vielmehr einfach Folgendes: Das Ich ist immer nur Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen, bleibt immer beim Endlichen stehen u. s. w. Diess sind die nothwendigen Folgen davon, wenn man, wie Reiff S. 89 den „Idealismus in seiner Wurzel selbst, im Ich entschieden aufgehoben“ wissen will und einem blossen Realismus sich in die Arme wirft. Zwar ist auch die neueste Phase der Reiff'schen Philosophie kein schlechthiniger Realismus, sondern ein psychologischer, wie Bayrhoffer diese Richtung passend bezeichnet, oder ein subjectiver, vom Ich aus construirter, eben weil nur so, vermittelst dieses idealistischen Restes überhaupt Fortschritt und Leben gegeben ist. Allein der Reiff'sche Anfang zeigt deutlich, dass ein solcher blosser idealistischer Rest, der in dem realistischen Elemente, dem sinnlichen Vorstellen beinahe ganz verschwindet, noch keineswegs genügt, vielmehr immer und unwillkürlich als das hervortritt, welches dominiren und als das Tiefste, das Uebrige in sich Befassende begriffen werden soll. Nur so, bei einem Idealismus, der in sich der volle Realismus ist, kann der subjective Geist wirklich in seiner specifischen Erhabenheit über das objective Sein, wie in dem nicht weniger stattfindenden einheitlichen Verhältnisse zu diesem erfasst werden. Dass dem so sei, beweist das Verhältniss der neuesten Gestaltung der Reiff'schen Philosophie und der früheren zu einander ganz deutlich.

Wie Reiff jetzt einseitig realistisch geworden ist, eben so einseitig idealistisch war er früher. Wir können nun zwar nicht sagen, dass Reiff in seiner neuesten Phase im totalen Gegensatze zu den früheren das Ich ganz und gar in das objective Sein versenkt habe; aber während früher bei Reiff das Object einen dualistischen Rest neben dem Subject bildete, das menschliche Ich das absolut setzende und dadurch das Object in volle Einheit mit sich hereinnehmende sein sollte, so findet nunmehr bei Reiff das gerade Umgekehrte beider Fälle statt. Und stellt sich nun dieses Umschlagen in's Gegentheil als ein nothwendiges Ergebniss davon dar, dass der empirische, menschliche Geist das Absolutsetzende sein sollte, so liefert doch Reiff's neueste Theorie noch stärker, als die früheren, den Beweis dafür, dass das Prinzip des Seienden ein Subject, aber ein absolutes, der absolute Geist, zu sein hat, auf dessen Gewinnung daher auch die Anfangsmomente schon ganz angelegt sein müssen. Denn nur dann ist auch wirklich zu begründen, was Reiff bloss behauptet, dass das Bewusstsein, das Ich sich als Einheit des unendlich Vielen, oder mit anderem Ausdrucke als specifische Spitze der Weltwesen erfasst, während nach Reiff's Prämissen dasselbe in Wahrheit Nicht-Einheit, schlechthinige relative Einheit des unendlich Vielen ist und bleibt. Wenn aber auch bei Reiff die andere Seite, die specifische Dignität des Ich sich immer wieder hervordrängt, und er selbst beide Elemente im Ich vereinigen, dieses als Einheit und Nichteinheit des unendlich Vielen begreifen will, so hat auch in dieser Beziehung Reiff das Wahre geahnt, vermag es aber nicht wirklich zu erreichen, weil jene, wie alle übrigen Momente bei ihm als unorganische Bruchstücke erscheinen, die, wie sie in sich selbst wirklicher concreter Gestaltung entbehren, so auch keine volle concrete Einheit zulassen.

Doch, kehren wir zur näheren Darlegung der neuesten Reiff'schen Theorie zurück! Ganz gemäss seinen angeführten Sätzen sagt Reiff S. 74, dasjenige, was sich von sich unterscheide, sei Bewusstsein, dieses aber vermöge nur ein solches Wesen, welches Glied der Reihe der Wesen sei. Es folgt diess ganz consequent daraus, dass das Bewusstsein als Sichunterscheiden als Einheit des unendlichen Vielen von sich als Einheit einer begränzten Summe des Mannigfaltigen bestimmt wurde. Und sehen wir nun hier das Bestreben, Subject und Object als äusserlich sich gegenüberstehende dualistische Elemente zu innerer Einheit zusammenzubringen, so zeigt sich diese Verinnerlichung nun auch in jener Theorie des Bewusstseins bei Reiff (S. 74). Denn hatte man früher gesagt, ohne Object gebe es kein Subject, nur durch den unterscheidenden Act von dem gegenüberstehenden Object sei das Selbstbewusstsein, und hatte man dieses auch bisher noch gegen das Selbstbewusstsein Gottes mit mannichfachem Glücke eingewendet, so geht Reiff mit jener seiner Lehre über diese äusserliche Gegenüberstellung von Subject und Object hinaus und verlangt ein sich von sich selbst Unterscheiden, nicht ein Unterscheiden des Subjects von einem Anderen ausser ihm stehenden, sondern ein Unterscheiden seiner in

sich selbst. Aber weil nun bei Reiff das sinnliche Vorstellen und die Vernunft einander in Wahrheit noch dualistich gegenüberstehen, und er ebendamit den Dualismus zwischen Object und Subject noch nicht ganz bewältigt hat, so fordert Reiff zwar jenes rein innerliche sich von sich selbst und sich in sich Unterscheiden des Subjects, vermag es aber doch nicht in seiner vollen Reinheit zu ergreifen und ganz zu vollziehen. Dass daher in der von Reiff dargelegten Weise kein volles, ungetrübtes sich von sich selbst oder sich in sich Unterscheiden gegeben ist, ist von selbst klar, und wird auch von Reiff bestätigt, wenn er ganz consequent aus seinen Prämissen folgert, nur ein Wesen, das als dasselbe auf entgegengesetzte Weise existire, sei jenes Acts der Unterscheidung, des Bewusstseins fähig. Diese entgegengesetzte Weise ist gerade der Rest des Dualismus zwischen Subject und Object, welcher Reiff noch eigen ist; wie darin, dass das Wesen als dasselbe oder, wie Reiff S. 74 auch sagt, als ganz Einheit der Reihe und ganz Glied derselben existiren soll, das Reiff nicht minder einwohnende Streben nach voller einheitlicher Befassung der Elemente, nach voller Ueberwindung jenes Dualismus ausgedrückt ist. Aber weil auch hier die Elemente noch dualistisch gefasst sind, kommen sie unvermeidlich in Widerspruch theils mit sich selbst, theils mit der Einheit. Denn wie soll ein Wesen auf entgegengesetzte Weise, die Entgegensetzung bestimmt und scharf gefasst, existiren können? wie soll es als nothwendig in sich einheitlich ganz Einheit und ganz Nichteinheit der Reihe zu sein vermögen? Zeigen aber diese letzteren Ausdrücke Reiff's, wie schon die uranfängliche Stellung der Elemente des Sinnlichen und Vernünftigen, auf's Unzweideutigste, dass jene Entgegensetzung keine bloss theilweise, relative sein soll, wie mag dann endlich eine wirkliche concrete Einheit möglich sein? wie kann ein Wesen als dasselbe auf jene entgegengesetzte Weise existiren? Können wir daher statt solcher Entgegensetzung nur einen wirklichen Unterschied dualer Elemente im Ich für das in Wahrheit zu Fordernde halten, so sind wir hiermit zu der Theorie des Bewusstseins gelangt, welche der Verfasser in seiner oben angegebenen Schrift über die wesentlichsten Forderungen u. s. w., wie in seiner Abhandlung im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift dargelegt hat, und welche allerdings für das empirische, menschliche Bewusstsein die Unterscheidung vom Object als nothwendig erkennt, den letzten Grund aber, wie das tiefste Wesen hiervon rein im Geiste selbst gelegen wissen will, eben daher auch in diesem reinen und tiefsten Wesen des Bewusstseins nichts sieht, was hindern könnte, dem absoluten Geiste das der Geistigkeit höchst wesentliche Moment des Bewusstseins ebenfalls, freilich nicht in jener, seiner empirischen Erscheinung, zuzuschreiben. Aus allem diesem ist aber endlich deutlich, wie unrichtig es ist, zu sagen, Reiff habe ein für allemal dem Selbstbewusstsein des Absoluten ein Ende gemacht u. s. w., da er gerade, wenn auch unwissentlich, den bei ihm selbst noch nicht ganz verschwundenen Einwurf aus dem Dualismus zwischen Subject und Object beseitigt und auf eine

tiefere Begründung des Bewusstseins rein im Wesen des Geistes hinweist.

Ganz dieselben Widersprüche aber, wie die obigen, finden wir, wenn Reiff sagt, dass das Ich absolute Einheit der Reihe oder Einheit des unendlich Vielen und Nichteinheit der Reihe oder Einheit einer begränzten Summe, und beides ganz und in Einem sein soll. Nur ein anderer Ausdruck hierfür ist es, das Ich sei ganz unbedingt und ganz bedingt, beides in Einem. Die Stärke des hier überall sich offenbarenden Widerspruchs ist für Reiff selbst gewiss nur darum erträglich und verbirgt sich ihm, weil er immer wieder und nicht weniger stark die Einheit der sich sowohl, wie dieser widersprechenden Elemente fordert. So enthält diese Forderung der vollen Einheit das fortwährende Corrective jener dualistischen Fassung und Gegenüberstellung, und so wenig dieses Corrective bei Reiff selbst in Wahrheit wirksam ist, so lässt es doch jene Elemente in ihrem gegenseitigen Sichaufheben nicht so deutlich hervortreten, schleift die Spitze des gegenseitigen Widerspruchs und damit auch des Widerspruchs gegen die Einheit immer und unwillkürlich wieder ab. Ja theils aus diesem Grunde, theils und ganz besonders aus dem schon im Anfange enthaltenen, aber nicht zu seinem Rechte gekommenen wirklichen Erhabensein der Vernunft über das Sinnliche, des Subjects über das Object geschieht es, dass nun bei Reiff die der Vernunft, der vollen Macht des Subjects entsprechenden Momente über die andern das Uebergewicht erhalten. Es ist diess auch hier nothwendig, da man so wenig als von dem anfänglichen unendlichen Progress der Raumbildsetzung, so wenig über die Einheit und Nichteinheit des Vielen, das ganz Unbedingt- und ganz Bedingtsein hinaus und zu etwas Weiterem gelangen kann, ohne auf die specifische Wesenheit und Würde des Geistes zurückzugehen. Von selbst ergibt sich aber von hieraus, dass jenes Uebergewicht in die ersteren jener angeführten Elemente, das ganz Unbedingtsein, das Sein als absolute Einheit fällt; wobei aber diese selbst ihrer dualistischen, abstracten Fassung wegen nunmehr nothwendig ebenso überspannt werden müssen, als sie vorher schlechthin herabgedrückt werden sollten. Aber auch dieses wird nothwendig wieder vernichtet, indem das andere Element nach der Reiff'schen Fassung sich eben nicht unterordnen lässt, daher immer wieder in eben so einseitiger Gewalt hervorzubrechen und das andere Element zu überwältigen strebt.

So sagt denn Reiff ganz entsprechend seinem Sprunge aus der unendlichen Raumbildsetzung heraus S. 74: „Daraus, dass es (das bewusste Wesen) beides (Einheit der Reihe und Glied derselben) ganz und so in beiden völlig einig mit sich selbst ist, begreifen wir sehr leicht, dass es sich schlechthin setzt als Einheit der Reihe und damit sich als solche von sich selbst als Glied der Reihe unterscheidet.“ Uns dagegen scheint dieses sich schlechthin Setzen als Einheit der Reihe in direktem Wider-

spruch damit zu stehen, dass das bewusste Wesen nach Reiff ebenso ganz Glied der Reihe ist, ein solches Ueberwiegen des anderen Elements also in Wahrheit gar nicht möglich ist. Kann aber Reiff nur durch jenes schlechthinige Sichsetzen als Einheit der Reihe das Bewusstsein und dessen Erstehung erklären, so ist hieraus auf's Neue klar, dass man, um über das bloss objective Verhalten in Wahrheit hinauszukommen, eine andere Grundanschauung, ebendamit auch einen anderen Anfang nöthig hat, als solches bei Reiff sich findet. Ja wie sehr trotz jenes Uebergewichts eben der abstracten, dualistischen Gegenüberstellung der Elemente wegen nun das andere dieser, das Ich als Nichteinheit, Glied der Reihe hervorbricht und das Uebergewicht so viel möglich in sich zu nehmen trachtet, beide so auch hier sich ausschliessen, zeigt sich sogleich im Folgenden, wie noch deutlicher in der Reiff'schen Theorie des Absoluten. Hiess es nämlich oben, das bewusste Wesen setze sich schlechthin als Einheit der Reihe, so heisst es nun umgekehrt S. 75 bei Reiff: Das Bewusstsein „ist ganz, schlechthin nicht Einheit der Reihe, es ist dieses sein Sein, worin es ganz aufgeht, es ist ganz als Glied der Reihe, worin es nicht die Vielheit der Wesen in sich zusammenfasst." Weil also diess wieder auf solche Weise sich geltend zu machen sucht, so soll auch nach Reiff „das Bewusstsein in seine Voraussetzung [die Nichtunterschiedenheit, „das Reale an sich" (S. 76. bei Reiff), das objective Sein] zurückgehend, darin sich als Bewusstsein vollziehen. Ist aber dieses Sichvollziehen nur durch jenes Dominiren des subjectiven Elements, jenes Zurückgehen nur durch das ebenso einseitige Ueberwiegen des Objectiven gegeben und gefordert, so haben wir in diesem unvermittelten Neben- und Miteinanderauftreten der beiden Elemente dieselbe Fluctuation des Ich, wie in Reiff's früheren Theorieen. Indem aber diese Fluctuation (vgl. des Verf. Kritik der früheren Reiff'schen Theorien in der ersten Abhandlung seiner oben citirten Schrift) bei Reiff früher der Wechsel des Setzens und Aufhebens durch das Ich, der Wechsel der Thätigkeit und des Leidens im Ich, so wie der Wechsel des freien und nothwendigen Acts des Ich war, und dieser Wechsel immer den Anfang der Philosophie bildete, welchen jetzt die Raumbildvorstellung einnimmt, so sehen wir das Umgeschlagensein Reiff's vom Idealismus in den Realismus auf's Neue ganz deutlich. Während daher früher schon nach dem eben Angeführten ein gänzliches sich Erheben des Subjects über das Object und ein reines Gesetztwerden dieses durch jenes gefordert war, so soll nunmehr bei Reiff ein eben solches Zurückgehen des Subjects in das objective Sein und ein demgemässes Sichsetzen des Subjects durch das Object und aus diesem stattfinden.

Kann es, aber dem oben Gezeigten und der Natur der Sache gemäss, dem objectiven Elemente dennoch nicht gelingen, wirklich ein solches Uebergewicht zu erlangen, wie das subjective, muss es von selbst neben diesem immer wieder zurücktreten, ihm sich

unterordnen, so zeigt sich dieses bei Reiff ganz deutlich darin, dass die aus der Unbedingtheit der Weltwesen auch bei Reiff unmittelbar folgenden Bestimmungen des Insichvollendetseins, der Selbstständigkeit und Einfachheit derselben die eigentlich herrschenden werden. Wenn daher Reiff vor Allem das bewusste Wesen als einfach bezeichnet und sagt, es sei dieses, eben indem es als in sich selbst Vieles die Einheit sei, welche die unendliche Vielheit der Wesen in sich zusammenfasse; so können wir hier zwar das Streben nach einer concreten, in sich erfüllten einheitlichen Erfassung nicht verkennen, müssen aber sagen, dass diese bei Reiff nach der bewiesenen abstracten Gegenüberstellung der Einheit und Nichteinheit nicht möglich ist und in der geforderten Einfachheit selbst in eben so abstracter, eine mannichfaltige Organisation nicht zulassender Weise erscheint. Dass jedoch der Begriff der wirklichen Einheit in und mit sich durch die Reiff'sche Bestimmung der Einfachheit wirklich überspannt ist, zeigt sich in den Worten Reiff's S. 75: „Was einfach ist, ist als solches in sich vollendet, in sich selbstständig, es ist in sich ganz und bedarf keiner Ergänzung durch Anderes ausser ihm; denn diese würde seine Einfachheit aufheben.“ Und sagt nun Reiff unmittelbar darauf: „Als solches ist es Glied der Reihe der Wesen;“ so glauben wir mit mehr Recht zu sagen: als solches ist es nicht Glied der Reihe der Wesen und kann es nicht sein. Verlangt doch das wirkliche Gliedsein einen organischen inneren Zusammenhang solcher, die sich gegenseitig ergänzen, tragen und auf einander beziehen. So ist durch jene Einfachheit, die keine Ergänzung durch Anderes zulässt, sondern in sich vollendete und darum auch selbstständige Wesenheit ist, das Gliedsein geradezu aufgehoben, ebendamit aber auch die Reihe, das organische Ganze als solches negirt. Diess ist die nothwendige Folge davon, wenn Reiff (S. 75) die endlichen Wesen, und, wie wir unten sehen werden, mit theilweisem Rechte, nicht mehr als blosse *modi*, sondern selbst als die Substanzen betrachtet wissen will, und so in das gerade Gegentheil des Ersteren, in eine falsche, überspannte Verselbstständigung des Endlichen geräth. Reiff sagt zwar S. 75 f., jedes in sich einfache, in sich selbstständige Wesen enthalte in seinem Sein das Sein aller anderen als eben solcher. Wie es aber mit solchem Enthalten beschaffen sein muss, ist unschwer einzusehen, da doch ein wirkliches Insichbefassen die Aufgebung der starren Besonderheit, die organische Ein- und Umgestaltung fordert und voraussetzt. Die moderne Philosophie hat auch den Begriff der Welt als organischen Ganzen zu sehr festgestellt, als dass Reiff ihn fallen lassen könnte; allein indem er die Weltwesen selbst zu in sich selbstständigen, zu vollendeten Substanzen macht, und darüber den Begriff der Einen, allbefassenden, wie allsetzenden absoluten Substanz verliert, geht ihm ebendamit auch die Erfassung des Einen grossen Organismus, des Organismus überhaupt verloren, — ein neuer, klarer Beweis dafür, wie wesentlich dieses beides zusammengehört, das eine mit dem andern steht und fällt.

Ist jedoch in der dargelegten Weise von Reiff nur gezeigt, dass das bewusste Wesen absolute Einheit der Reihe, ganz unbedingt, einfach selbstständig und in sich vollendet sein soll, indem nur jenem der Act des vollen Hinausgehens über das Objective angehört, so fragt sich nun, mit welchem Rechte Reiff jene Prädicate auch auf alle übrigen Weltwesen überträgt und das Nämliche von ihnen behauptet. Reiff scheint dieses Verfahren S. 75 zwar so motiviren zu wollen, dass, wenn die übrigen Weltwesen nicht ebenso selbstständig, daher auch in sich vollendet, einfach, unbedingt wären, wie das bewusste Wesen, dass dann jene nur als an diesem gesetzt existiren, nur die blossen *modi* jenes als der Einen absoluten Substanz sein würden. Allein wenn Reiff mit Recht auch die übrigen endlichen Wesen nicht als blosse, in sich nichtige Erscheinungsformen einer sie erdrückenden absoluten Substanz bestimmt wissen will, so hat er doch mit seiner hiergegen aufgestellten Theorie die endlichen Wesen auf eine Art erhoben, dass nothwendig selbst der graduelle Unterschied zwischen dem bewussten Wesen und den übrigen Weltwesen herabgedrückt und in sich schattenhaft wird. Diess ist aber allerdings eine consequente Folge davon, dass schon das bewusste Weltwesen als in sich selbstständig, keiner Ergänzung durch andere ausser ihm bedürftig, u. s. w. bestimmt, ebendamit das einheitliche Band, das jenes mit den übrigen Weltwesen verknüpft, in Wahrheit zerschnitten wird. Da müssen diese, wenn sie anders nicht in's reine Nichts zurücksinken sollen, ebenfalls als ganz in sich selbstständig und vollendet, damit auch rückwärts eben so unbedingt u. s. w., wie das Ich, gedacht werden. Es heisst zwar bei Reiff vom bewussten, wie von den übrigen Weltwesen, sie seien ebenso ganz bedingt, wie ganz unbedingt; allein, dass dem schon oben Angedeuteten gemäss bei Reiff in das letztere dieser beiden Prädicate das Hauptgewicht fällt, zeigt sich hier ganz deutlich darin, dass Reiff von jenen Bestimmungen der Selbstständigkeit und Vollendung nicht, wie von allen jenen übrigen Bestimmungen, auch das Gegentheil behauptet und in gleicher Weise den Weltwesen zuschreibt. Es heisst bei Reiff nirgends, die Weltwesen seien eben so ganz von einander abhängig, ganz in sich unvollendet, und nur S. 77 sagt Reiff, dass „die Selbstständigkeit" des endlichen Wesens „in seiner Abhängigkeit von allen anderen affirmirt" sei. Indem aber Reiff hierzu geführt wird von den wieder mehr neben einander hervorgetretenen Prädicaten der gänzlichen Unbedingtheit und der gänzlichen Bedingtheit aus, so erhellt, dass mit dem letzteren Momente die volle und wirkliche Selbstständigkeit und Vollendung der Weltwesen in Wahrheit ebenso aufgehoben ist, als ihre Unbedingtheit. Sehen wir aber dennoch die in der gänzlichen Bedingtheit weiter liegenden Momente der gegenseitigen Abhängigkeit bei Reiff nicht wirklich herausgehoben, soll die Abhängigkeit von allen anderen die Selbstständigkeit des Weltwesens vielmehr geradezu affirmiren, so können wir dieses nur für eine Folge des Reiff'schen Grundbestrebens halten, das Endliche zu wirklicher Selbstständigkeit zu erheben, ein Streben,

welches bei Reiff nur dadurch mangelhaft wird, dass es sich zu dem nach absoluter Verselbstständigung des Endlichen überspannt. Weil aber die diesem widersprechende Natur der Weltwesen, ihre Endlichkeit, solches nicht zulässt, so geht diese, die bedingte Seite derselben, immer neben her, hebt das angestrebte gänzliche Unbedingtsein eben so auf, wie dieses das Bedingtsein, und es kommt so weder das Endliche, noch das Unendliche zu einem ihrem Wesen entsprechenden, ungetrübten und sicheren Sein.

Zur vollen Herausbildung gelangt alles dieses bei Reiff's Theorie vom Absoluten, bei deren Darlegung wir nunmehr angekommen sind. Der Verfasser hat hinsichtlich der früheren Standpunkte Reiff's bereits in seiner oben angeführten Schrift bemerkt, wie seltsam es auf den ersten Anblick scheinen könne, dass Reiff über dem Ich, dem absolutsetzenden und Ganzen nach seiner damaligen Lehre, noch ein weiteres Ganzes, das Absolute, annehme. Wir erklärten dieses einfach daraus, dass das Ich, der empirische, subjective Geist auch bei Reiff factisch doch nicht wirklich und vollkommen das Ganze sei, sondern, obwohl es als solches von Reiff behauptet werde, doch immer wieder als blosses Element erscheine. So ergab sich schon damals bei Reiff das Schwankende, dass auf der einen Seite das Ich selbst das Absolute sein sollte, auf der anderen Seite das Absolute doch als wirklich von dem Ich geschieden und über die Welt transscendent, in und für sich seiend resultirte. Ganz dasselbe nun findet auch in der neuesten Phase der Reiff'schen Philosophie statt, nur dass, was dort bloss vom Ich behauptet wurde, hier von allen Weltwesen gelten soll. Diese sind nach Reiff ganz unbedingt, in sich selbstständig und vollendet, — wie bedürfen sie da eines Höheren als ihrer absoluten Voraussetzung, als dessen, „in dem und durch das" sie sind? Offenbar kann diess nur dann der Fall sein, wenn die Unbedingtheit, Selbstständigkeit und Vollendung der Weltwesen eben doch keine vollkommene, sondern eine bloss relative ist. Dieses ist ja aber auch bei Reiff deutlich darin ausgesprochen, dass die Weltwesen zugleich ganz bedingt sind. Von dieser letzteren Bestimmung aus ist daher das Absolute als ein mit dem Endlichen selbst nicht zusammenfallendes, über diesem stehendes, für sich seiendes eben so nothwendig gefordert, wie solches durch jene erstere Bestimmung ausgeschlossen und negirt ist. Welch' unsichere, prekäre Stellung somit dem Absoluten hier zukommen muss, ist von selbst klar. Denn weil das Endliche ganz bedingt und ganz unbedingt in Einem sein soll, so ist damit das Absolute als solches eben so ganz und theilweise gefordert und ganz und theilweise negirt; es wird ebendamit das Absolute selbst da, wo es wirklich sein soll, so schlechthin transscendent über das Endliche, dass es für dieses beinahe gar keine Bedeutung hat und so auch in sich selbst ganz abstract und wesenlos gestaltet ist. Und wie die gänzliche Bedingtheit und die gänzliche Unbedingheit des Endlichen trotz der stärksten Einheitsforderung immer dualistisch neben einander herlief, so gehen auch die von hieraus sich ergebenden Theorien hinsichtlich des

Absoluten auf eine ebenso nicht zu vermittelnde Weise sich zur Seite, ja es kommt der Natur der Sache gemäss der in allem Bisherigen enthaltene Grundwiderspruch gerade hier am deutlichsten zu Tage. Wie aber bisher, so enthalten auch die Bestimmungen Reiff's in Betreff des Absoluten die gleichberechtigten, bei Reiff nur gegenseitig überspannten und dualistisch gefassten Elemente der vollen Wahrheit. Denn es fordert Reiff nach Abschneidung seiner Einseitigkeiten eine ebenso wirkliche Transscendenz des Absoluten, wie eine wirkliche Immanenz desselben im Endlichen; jenes findet statt, indem das Endliche nicht ein in sich ganz nichtiges, bloss verschwindendes, sondern wirkliches, selbstständiges Sein ist (nur ist diese Selbstständigkeit keine absolute, wie bei Reiff, sondern eine relative), dieses, die wirkliche Immanenz des Unendlichen im Endlichen, ist gegeben mit der Bedingtheit und dem hiermit unmittelbar behaupteten Gesetztsein der Welt aus und durch Gott. So kommt die Reiff'sche Philosophie, wenn sie von jenen Schlacken befreit ist, ganz auf das, was der Verfasser schon in seiner Schrift über die wesentlichsten Forderungen u. s. w. als das allein Genügende darzulegen gesucht hat, auf eine ebenso wirkliche Transscendenz, wie Immanenz des Absoluten. Und arbeitet demgemäss Reiff, wenn auch unbewusster Weise, auf einen in sich erfüllten, concreten Theismus hin, leitet er zu diesem den Pantheismus über, so erhellt auch von hier aus wieder, wie verfehlt es ist, gegen theistische Bestrebungen der angeführten Art die Reiff'sche Philosophie in's Feld führen zu wollen, oder gar zu behaupten, die letztere habe jenen ein für allemal ein Ende gemacht.

R e i f f sagt S. 77, man müsse sich jede Negation zwischen der Bedingtheit, die ganz unbedingt, und zwischen der Unbedingtheit, die ganz bedingt sein soll, hinwegdenken; wie wenig aber dieses, und überhaupt jene Zusammenstellung, ohne gegenseitige Negation möglich ist, zeigt die in sich ebenso dualistisch gespaltene, sich gegenseitig aufhebende Weise, in welcher Reiff zum Absoluten gelangt, und auf welche er dieses selbst bestimmt. Es tritt nämlich vor Allem die bei Reiff überwiegende Seite des Endlichen, die Selbstständigkeit, Unbedingtheit dieses hervor, wenn Reiff S. 77. seiner Abhandlung sagt, das endliche Wesen als ganz bedingt und ganz unbedingt sei ebendarin, ohne sich als solches zu negiren, das absolut unbedingte Sein. Dass aber hiermit das Endliche selbst geradezu zum Absoluten erhoben, und für dieses erklärt wird, erhellt daraus, dass eben der Ausdruck: absolut unbedingtes Sein, die eigentliche Bezeichnung des Absoluten bei Reiff ist. Da jedoch das Endliche nach Reiff in seiner gänzlichen Unbedingtheit ganz bedingt ist, so zeigt sich die Wirkung des letzteren, auch hier nicht ganz zu verwischenden Elements darin, dass nach Reiff's stets angeführter Bestimmung, das ganz unbedingte Sein, welches zugleich ganz bedingt ist, über sich selbst hinausgehoben, das absolut unbedingte Sein ausmacht. Allein wenn hiermit auch eine ganz unmittelbare Verunendlichung

des Endlichen abgeschnitten ist, so ist diess und jenes Hinausgehen des Endlichen über sich selbst doch wieder damit geradezu aufgehoben, dass nach Reiff's ebenso unablässiger Behauptung das Endliche über sich hinausgehoben wird, indem es „als solches," als ganz bedingt und ganz unbedingt, „ist und bleibt." Nur ein anderer Ausdruck hierfür ist es, wenn Reiff ebendort (S. 77) sagt: „Indem es so als endliches Wesen, ganz unbedingt und ganz bedingt ist, ist es eben darin, ohne sich als solches zu negiren, ganz unbedingt, schlechthin unbedingt." Wie diess möglich ist, sehen wir nicht ein, finden vielmehr in diesem Satze ganz deutlich denselben Widerspruch ausgeprägt, der auch darin liegt: dass Etwas, indem es bleibt, was es ist, über sich hinausgehoben sein soll. Und wie soll man dann mit jenen Sätzen diejenigen zusammenreimen, welche Reiff S. 78 ausspricht, wo es heisst, „Dieses (das absolut unbedingte Sein) bedarf nur seiner selbst zur Existenz, es enthält in seinem Begriffe nicht ein anderes Sein, das endliche." Ferner: „So ist das absolut unbedingte Sein als solches wahrhaft geschieden vom Endlichen, in seinem Begriffe ist nicht der Begriff des Endlichen enthalten" u. s. w. So tritt nun S. 78 bei Reiff offenbar die Seite des Endlichen hervor, nach welcher es ganz bedingt ist; und von da aus nun ergibt sich allerdings ein über dem Endlichen stehendes, von ihm geschiedenes, für sich seiendes Absolutes, es ergibt sich, dass das Endliche nur „in und durch" dieses Absolute, „in und durch Gott ist." Weil aber das Endliche als ganz bedingt zugleich ganz unbedingt ist, so werden durch letzteres Element die Ergebnisse aus dem ersteren sogleich wieder geschmälert, und in Wahrheit vernichtet. Vor allem kann desshalb das Sein des Endlichen durch Gott nicht wirklich vollzogen werden und schwindet zu blossem Einwohnen jenes in diesem zusammen. Ebendamit nämlich, weil das Endliche als das dem Absoluten allerdings immanente in dieser seiner Immanenz nicht durch und aus dem Absoluten gesetzt ist, wohnt das Endliche als vollkommen selbstständiges, durchsichseiendes Gott auf die eben hiermit gegebene, ganz äusserliche Weise ein. Indem jedoch die Unbedingtheit, Selbstständigkeit, das Durchsichsein des Endlichen, eben weil dieses zugleich ganz bedingt ist, wiederum als nicht ganz vollkommen erscheint, so sagt Reiff: Das endliche Wesen ist „in Einem, als endliches Wesen, durch sich als endliches Wesen und durch Gott als Gott." Dass aber solches Durchsichsein des Endlichen und sein Durch-Gott-sein sich gegenseitig negirt, bedarf keines weiteren Beweises; ist ja nach Reiff's ausdrücklicher und richtiger Bestimmung ein Wesen, eben sofern es durch sich ist, unbedingt. Wenn es aber S. 77 bei Reiff immer heisst: das Endliche u. s. w. ist das absolut unbedingte Sein, und S. 78 dagegen: das Endliche sei eins mit dem absoluten Sein und darin von ihm geschieden, so zeigt sich hierin klar nicht bloss der Widerspruch jener beiden dualistisch neben einander, und selbst in sich wieder dualistisch gespaltenen Lehren Reiff's hinsichtlich

des Absoluten, sondern nicht weniger auch das, dass das Endliche auf der einen Seite ebenso zusammenfällt mit dem Unendlichen, wie es auf der anderen ganz geschieden von ihm ist. Und dass dieser Dualismus in jeder der beiden Seiten für sich bei Reiff sich wiederholt, bietet einen neuen Beweis für die wesentliche, hier aber nicht begriffene concrete Einheit jener Elemente. So steht in Wahrheit bei Reiff das Endliche einestheils ebenso dualistisch neben dem Absoluten, wie dieses anderntheils in schlechthinige Einheit mit jenem versenkt ist. Das Wahre, wie das Falsche dieser ganzen Reiff'schen Construction hat daher der Verfasser schon in seiner Schrift über die wesentlichen Forderungen u. s. w. deutlich in folgenden Sätzen ausgesprochen: „Das Ich [oder auch nach der nunmehrigen Theorie Reiff's, das Endliche überhaupt] ist selbstständiges Wesen in Gott, diess hat Reiff richtig erkannt; dass es solches aber nur ist von Gott aus, als von diesem gesetzt, hat er verkannt. Findet das letztere Moment neben dem ersteren nicht statt, so müssen Ich [Endliches] und Gott auf der einen Seite ebenso schlechthin zusammenfallen, als sie auf der anderen schlechthin auseinanderfallen.“ Dass aber zu Vermeidung dieser Mängel und zu Erreichung jenes Wahren das Endliche nicht als absolut selbstständig, wie bei Reiff, sondern bloss als relativ selbstständig gefasst werden darf, und zwar als in dieser Selbstständigkeit, wie seinem ganzen übrigen Wesen nach von und durch Gott gesetzt, ist nach allem Bisherigen ebenso klar, wie das, dass hierzu eine wirkliche Transscendenz und Immanenz des Absoluten gleich nothwendig ist. Nur so ist auch das Sein des Endlichen in und durch Gott wirklich vollzogen, nicht ein in sich nichtiges, bloss äusserliches, dualistisches Verhalten.

Nimmt nun aber bei Reiff selbst da, wo von der Bedingtheit des Endlichen aus ein von diesem geschiedenes, für sich seiendes Unendliches erscheint, jenes vermöge seiner auch hier behaupteten Selbstständigkeit und seines Durchsichseins die Macht und Bestimmtheit des Absoluten in Wahrheit ganz in sich herein; tritt — und diess ist für die Reiff'sche Theorie sehr charakteristisch — beider Seits, wo von der gänzlichen Unbedingtheit des Endlichen aus das Absolute bestimmt wird, die zugleich stattfinden sollende Bedingtheit jenes in keiner Weise so stark hervor, wie die Unbedingtheit des Endlichen da, wo von seiner bedingten Seite aus zum Absoluten fortgegangen wird: so ist es nicht zu verwundern, dass das Absolute selbst als in Wahrheit ganz bedeutungs- und in sich wesenlos, als blosses absolut unbedingtes Sein resultirt. Liegt hierin, wie auch Reiff selbst anerkennt, nothwendig, dass das Absolute ganz bewegungslos, unlebendig, unthätig ist, so erhellt hieraus auf's Klarste, dass das von Reiff nicht weniger behauptete Durch-Gott-sein des Endlichen durchaus nicht zu wirklicher Geltung gekommen und wahrhaft vollzogen ist. Denn hierzu würde gehören, dass das Endliche von und durch Gott gesetzt, durch ihn, den absoluten Urgrund, in der That auch begründet wäre. Diess aber setzt nicht bloss die Aufgebung des

von Reiff gelehrten Durchsichseins, sowie des damit nothwendig und unmittelbar gegebenen Dualismus des Endlichen neben dem Unendlichen voraus, sondern ebenso die Erfassung des Absoluten als eines lebendigen, in und aus sich thätigen, d. h. als des absoluten Geistes. Dann erst, wenn hiermit dem Absoluten lebensvolles, und so auch wirkliches, wesenhaftes Insich- und Fürsichsein gesichert ist, kann auch wahrhaft begriffen werden, dass das Endliche durch Gott (relativ) selbstständig in Gott ist (vergleiche des Verfassers Abhandlung über die Entstehung der Welt aus Gott u. s. w. im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift).

Indem nun aber Reiff in der neuesten Phase seiner Philosophie das Object noch in engere Einheit mit dem Subject zusammengenommen, dadurch dieses in jenes fast ganz versenkt hat, so folgt hieraus für die Theorie des Absoluten nothwendig, dass das Endliche nunmehr noch weit stärker als früher gesteigert wird, nicht bloss Element, sondern vollkommen das Ganze zu sein. Ebendesshalb aber erschien früher nicht bloss das Ich (die Welt) noch bestimmter als das endliche, bedingte, sondern es hatte hiermit auch das Absolute eine festere Stellung und Gestaltung, wurde als „Urwille" bezeichnet u. s. w. Jetzt aber hat sich Gott ganz deutlich als das ergeben, was er in minderer Weise schon früher bei Reiff war, als dunkler, in sich schattenhafter Rest, dessen Nothwendigkeit durch das überwiegend behauptete Durchsichsein des Endlichen noch weit mehr zweifelhaft wird, als sie von der anderen, bedingten Seite gefordert ist. Wenn daher Reiff sagt, jene von ihm aufgestellte Theorie enthalte entschieden die Negation des Pantheismus, so hat er selbst nur insofern Recht, als er die von ihm auf der einen Seite behauptete absolute Transscendenz Gottes im Auge hat. Sofern er aber auf der anderen Seite ein ebenso schlechthiniges Sein des Unendlichen im Endlichen lehrt, geht er damit auf die niedersten Formen des Pantheismus zurück, nach welchen das Absolute mit der Welt ganz zusammenfällt. Es scheint dem Verfasser übrigens noch sehr zweifelhaft, ob eine gänzliche Negation des Pantheismus richtig wäre, da doch, wie die Reiff'sche Theorie selbst deutlich zu zeigen vermag, eine wirkliche Immanenz des Absoluten im Endlichen und dadurch auch dieses in jenem durchaus nothwendig ist, wenn das Absolute vollkommen das Endliche durch sich setzen, an diesem keinen dualistischen Gegensatz haben soll. Hierzu, zu völliger Bewältigung des Dualismus, wie zu wirklicher, ungeschmälerter Vollziehung des Absoluten als des das Endliche von und durch sich setzenden ist nothwendig, dass das Absolute das Endliche ebenso ganz aus sich setzt, und so als absoluter Geist unmittelbar auch die absolute Substanz ist. Hiermit ist das Wahre des Pantheismus erhalten, ohne dass wir beim blossen Pantheismus stehen blieben, vielmehr haben wir hierdurch, sowie durch Festhaltung der substantiellen Anschauung einen in sich erfüllten, concreten Theismus gewonnen. Der Grundfehler der gesammten Reiff'schen Philosophie schien daher dem Verfasser von Anfang an darin zu liegen, dass in ihr die absolute

substantielle Anschauung verlassen ist; so ist dieselbe jetzt consequent dazu gekommen, die einzelnen Weltwesen absolut zu verselbstständigen, zu versubstantiiren. Wie verfehlt solches Alles aber ist, zeigt sich hier nun darin, dass Reiff trotz der behaupteten entschiedenen Negation des Pantheismus doch keinen Theismus zu erreichen vermag und so in einer unhaltbaren Mitte schwebt, welche das Unsichere und Schattenhafte seines Absoluten klar hervortreten lässt. Hiergegen hielt der Verfasser von Anfang an das für das Richtige, sich wirklich an die Vollziehung der von Hegel geforderten Erfassung des Absoluten als Subjects, als absoluten Geistes zu machen, indem, wenn so das Absolute zu wirklichem In- und Fürsichsein gelangte, es auch nicht mehr sein Dasein am Endlichen hatte, somit dieses von jenem als der seine Selbstständigkeit schlechthin erdrückenden Macht befreit wurde. Diesem nach ergibt sich, dass Reiff gegenüber von Hegel allerdings ein wichtiges Moment hervorhebt, indem er dem Endlichen die ihm gebührende Selbstständigkeit zu vindiciren, dasselbe von der es gänzlich erdrückenden Macht des Absoluten, wie solches auch bei dem Hegel'schen Pantheismus nothwendig statt findet, zu befreien sucht. Allein wenn nun Reiff, gegenüber der Erfassung der endlichen Wesen als blosser in sich nichtiger, verschwindender *modi*, dieselben zu wirklichen absoluten Substanzen macht, so bildet er hiermit offenbar nur das andere Extrem zu Hegel. Dass die Reiff'sche Philosophie aber, natürlich vor Allem in ihrer herausgebidetsten, neuesten Gestaltung, nichts mehr, aber auch nichts weniger ist, als das andere, ebenso einseitige Extrem zu der Hegel'schen Philosophie, legt sich in folgenden Parallelen noch näher dar. Bei Hegel ist das Absolute reines Werden, absoluter Prozess und geistigen Wesens, bei Reiff ist es ganz in sich unbewegtes, verschlossenes, ungeistiges Sein; nach Hegel gelangt man durch das Umschlagen des Absoluten in sein Gegentheil zum Endlichen, nach Reiff soll dieses aus jenem gar nicht abgeleitet werden können; kommt nach Hegel in Wahrheit nur dem Absoluten wirkliches Sein zu, so gilt dasselbe nach Reiff umgekehrt nur vom Endlichen, wie das Endliche bei Hegel, so hat bei Reiff das Unendliche blosse Scheinexistenz; Hegel hat das Unendliche verendlicht, Reiff verunendlicht das Endliche. Haben wir bei Hegel vorherrschend blosse Immanenz des Unendlichen im Endlichen, so findet sich bei Reiff eine eben solche vorherrschende Immanenz des Endlichen im Unendlichen. Wie aber Hegel selbst, von der Natur der Dinge gedrängt, das Endliche doch nicht durchaus als schlechthin in sich nichtiges betrachten konnte, so kann ebenso Reiff das Wesen des Endlichen nicht als ganz unbedingt fassen; während daher bei Hegel das Endliche stets noch einen dualistischen Rest neben dem Unendlichen bildet, so bei Reiff das Unendliche neben dem Endlichen. Haben wir bei Hegel einen objectiven Idealismus (d. h. einen solchen, in welchem der Geist noch nicht zu seinem vollen Rechte gegenüber vom Object gekommen ist, desshalb auch das Absolute nur als absolute Idee,

nicht vollkommen als absoluter Geist begriffen werden kann), so haben wir bei Reiff einen subjectiven Realismus (d. h. einen vom Ich aus erbauten, einen solchen Realismus, in welchem der Geist noch einen dualistischen Rest neben dem Object bildet).

Wenn nun aber das Endliche, wie bereits angeführt, nach Hegel ganz unselbstständig, blosser *modus*, bei Reiff ganz selbstständig, volle Substanz ist, so folgt hieraus unmittelbar, dass nach Hegel das Unendliche nur durch Negation des Endlichen erreicht werden kann, beide sich rein negativ zu einander verhalten, nach Reiff dagegen ausdrücklich „kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen," sondern ein rein positives statt zufinden hat. Beides aber ist gleich einseitig; denn vermöchte der subjective Geist auf die erstere, Hegel'sche Weise gar nicht zu dem Unendlichen zu gelangen, so müsste, wenn die zweite, Reiff'sche Betrachtungsweise richtig wäre, das Endliche das Unliche selbst sein. In dem Endlichen dagegen muss als von und aus dem Absoluten gesetzt nothwendig auch substantielles Wesen gesetzt sein, es kann nicht blosser verschwindender, in sich nichtiger *modus* sein, aber ebenso wenig auch die absolute Substanz selbst und nicht von dem Absoluten gesetzt. Das Endliche, indem es vielmehr in derivirter Weise substantiellen Wesens ist, bleibt *modus* des Absoluten, aber nicht in sich ganz unselbstständig, sondern als substantieller *modus* relativ selbstständig. Diess ist der aus der concreten Einheit jener beiden Extreme sich ergebende wahre Begriff des Endlichen, ein Begriff, welchen der Verfasser in seiner Schrift über die wesentlichsten Forderungen u. s. w. S. 30 in folgender Weise ausgesprochen hat: „Die Welt erscheint so als relatives Ganzes, gesetzt und getragen vom absoluten Geiste als absolutem Ganzen, jene hat eine relative Selbstständigkeit in Gott durch Gott, so dass die Welt weder bloss verschwindendes, noch schlechthin selbstständiges Moment im absoluten Geiste ist. Das Erstere ist dann nothwendig gegeben, wenn Gott sein Dasein nur hat in der Welt, das Letztere, wenn Gott über die Welt unendlich erhaben ist, jenes bei Hegel, dieses bei Reiff. Das Eine, wie das Andere, schlechthin abhängig, wie schlechthin selbstständig zu sein, widerspricht dem Wesen der Welt, auch wie dieses sich rein für sich gibt, gleich sehr." Dass dem wirklich so sei, dass ein bloss positives Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen nicht statt finden könne, liegt auch bei Reiff selbst darin, dass nach ihm das Absolute wirklich, und in anderer Beziehung absolut, geschieden sein soll vom Endlichen. Das ist doch ein negatives Verhältniss und setzt ein solches voraus! Zwar sagt Reiff auch hier S. 81: „Das Endliche, sich selbst bejahend, als Endliches ist Eins mit Gott dem absolut unbedingten, in sich vollendeten Sein und geschieden von ihm;" allein es zeigt sich so nur wieder das an sich allerdings lobenswerthe und auf die volle Wahrheit hindeutende Streben Reiff's, die dualistischen, einander widersprechenden Elemente zu wirklicher Einheit zusammenzubringen. In jener von uns dargelegten Weise darf aber

endlich die Welt nicht vollkommen negirt werden, um zu Gott zu gelangen, aber ebenso wenig kann auch von ihr geradezu, ohne alles negative Verhältniss, zu Gott aufgestiegen werden. Vielmehr ist allerdings die Welt als Positives zu fixiren, aber als ein solches, das rein durch sich und für sich gar kein Bestehen haben könnte, ganz nur durch die Ponirung vom Absoluten und in dieser ist.

Dass aber der Reiff'sche Begriff des Absoluten auch insofern ein ebenso berechtigtes Extrem zu dem Hegel'schen bildet; als nach diesem das geistige Absolute reines Werden und Prozess ist, wurde bereits angedeutet, und hiergegen hat Reiff von jeher das Insichvollendetsein des Absoluten mit Recht geltend gemacht. Allein, wenn Reiff nun in schlechthiniger Flucht vor dem Hegel'schen Begriffe das Absolute als ein in sich erstarrtes, lebloses, ungeistiges, blosses Sein bestimmt, so ist damit die Absolutheit nicht weniger gestört; denn es tritt ja dann, wie ganz offen bei Reiff, das Endliche auf's Stärkste dualistisch neben das Unendliche. Diess ist nur dann wahrhaft zu vermeiden, wenn das Endliche ganz von und aus dem Absoluten gesetzt ist, welch' letzteres selbst nur dann möglich ist, wenn Gott ebenso in sich lebendiger, wie in sich vollendeter absoluter Geist ist. Auch für die Erfassung dieses Begriffs aber liefert die Reiff'sche Theorie selbst ein nicht unwichtiges Moment, sofern sie mit Hervorhebung der Geschiedenheit des Absoluten vom Endlichen ein wirkliches Fürsichsein jenes fordert und festsetzt. Allein indem Reiff dem Absoluten das Bewusstsein absprechen zu müssen glaubt, so wäre, wenn sich diess als richtig herausstellte, mit diesem wesentlichsten Momente der Geistigkeit diese in Wahrheit hinsichtlich des Absoluten ganz negirt. Wenn zwar in der Reiff'schen Theorie ein Absolutes, welches, wie bei Hegel, erst in der Welt, im subjectiven Geiste zum Selbstbewusstsein kommen soll, als in Wahrheit nicht genügend geistiges hervortritt, so hat in Beziehung auf diesen Punkt Reiff mehr Recht als Hegel, wovon aber das Umgekehrte hinsichtlich dessen statt findet, dass Hegel dem Absoluten eben als wesentlich setzendem, Geistigkeit immer wieder zuschreiben muss, so wenig er auch diese selbst ganz vollzieht. Das jedoch, was Reiff gegen das Selbstbewusstsein des Absoluten einwendet, ist nur seine schon oben dargelegte und beurtheilte Ansicht, dass bloss ein Wesen, welches zugleich Glied der Reihe der Wesen sei, also nur ein Weltwesen, bewusst zu sein vermöge. Haben wir aber schon dort erwiesen, dass Reiff hiermit selbst noch einen Rest des Dualismus zwischen Subject und Object an sich hat, und dass er nur desshalb den schon von ihm selbst angebahnten rein geistigen Grund und das letztlich rein geistige Wesen des Bewusstseins nicht erfasst, so ist damit jener Einwurf gegen das Selbstbewusstsein des Absoluten, und damit die allein noch übrige, wesentliche Einwendung gegen dessen Geistigkeit gehoben.

Um jedoch zu seinem Begriffe des Absoluten zu gelangen, fordert Reiff, dass wir „objectiv denken," „vom Ich, „vom Be-

wusstsein abstrahiren“ müssen (S. 80). Diess gilt nun zwar mit Recht gegen solche, welche den subjectiven Geist in einseitiger Erfassung seiner Erhabenheit ganz lostrennen wollten von der übrigen Reihe der Weltwesen, eben damit weder jenen als die Spitze dieser, noch diese als die Vorbereitungsstufen für jenen zu begreifen vermögen; allein jene Forderung Reiff's ist ebenso einseitig realistisch, als die eben angeführte Anschauungsweise einseitig idealistisch. Wie bei dieser das Object, die Natur, so kommt bei jener, bei Reiff, das Ich, der subjective Geist nicht zu dem gebührenden Rechte. Denn wenn jene Betrachtungsweise Alles bloss auf das Ich bezogen wissen will (Reiff S. 81), so sehr, dass neben ihm die Natur allen Werth, alle Selbstständigkeit für sich ganz und gar verlieren müsste, so ist die Reiff'sche Theorie, welche das objective Sein in Wahrheit gar nicht mehr bezogen wissen will auf das Ich und daneben diesem seine wirkliche, selbstständige Bedeutung und Dignität raubt, nicht weniger falsch und einseitig. Enthält doch jenes, dass wir vom Ich, vom Bewusstsein abstrahiren müssen, objectiv denken sollen, nichts Anderes, als dass wir von unserem eigentlichsten und tiefsten Wesen, welches in Einem die höchste Spitze, die volle Herausbildung des Wesens der Natur selbst ist, absehen und eben darin die Wahrheit haben sollen. Solches sind die nothwendigen Folgen des Realismus, der Negation des Idealismus, eine Negation, welche sich bei Reiff selbst in der mehrfach bei ihm hervortretenden specifischen Wesenheit des Ichs als dessen, von dem aus überhaupt Leben und Fortschritt gegeben ist, als nichtig darstellt. Wenn man daher nach Reiff S. 81 die Welt an sich denken soll, eben indem von dem Bewusstsein abstrahirt wird, so gilt in Wahrheit gerade das Umgekehrte, dass man bei solcher Abstraction die Welt, wie sie an sich ist, ihr reines Wesen, nicht erkennt, sie als organisches Ganzes total verliert. Wenn daher Reiff auch in theilweisem Gegensatze zu Hegel S. 83 sagt: „Der Standpunkt der Absolutheit des Bewusstseins, wornach Alles nur sein soll als in ihm gesetzt, und das Bewusstsein in Allem, was ist, nur sich selbst, als absolutes, als absoluten Geist vollziehen soll, ist damit von vorn herein vernichtet;“ so hat er hiermit ebenso einseitig nicht bloss die specifische Dignität, sondern auch den graduellen Unterschied des Geistes gegenüber der Natur vernichtet. Auf diese Weise rächt sich die absolute Verselbstständigung des Ich, diese, seine behauptete absolute Macht und Freiheit schlägt ihm durch die damit nothwendig ebenfalls gesetzte Verselbstständigung der übrigen endlichen Wesen, zur gänzlichen Unfreiheit und Selbstvernichtung um. Fand aber jene einseitige, schlechthinige Erhebung des Ich gerade auf den früheren Standpunkten Reiff's statt, sollte diesen gemäss das Ich ganz vom Object abstrahiren, um es wiederum ganz von sich aus zu setzen, so ist diess das gerade Gegentheil von dem, was Reiff jetzt verlangt; er kam hierzu, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, ganz nothwendig, weil dort das em-

pirische, menschliche Ich das absolut setzende sein sollte, seinem wahren Wesen nach aber nicht zu sein vermag. So sagt denn Reiff jetzt S. 83 seiner Abhandlung: „Wir müssen die Trennung des Bewusstseins vom Ganzen der Wesen, in welcher es über dasselbe sich zu stellen und Alles, was ist, nur in sich hereinzuziehen sucht als in ihm gesetzt, aufgeben und uns völlig einigen mit dem Ganzen;“ während er früher, in seinem System der Willensbestimmungen (Tübingen 1842) S. 134 erklärte: „Die Schöpfung und Entwickelung der Welt ist die That der menschlichen Freiheit; in der Welt ist und geschieht nichts, was nicht aus dem Wesen des Menschen geflossen wäre, und worin wir nicht uns selbst und schlechthin nichts als uns selbst wiederfinden könnten.“

---

Nachdem der Verfasser im Vorhergehenden die Grundideen der neuesten Phase der Reiff'schen Philosophie, und damit die wesentlichsten Elemente der Theorie des Hauptrepräsentanten der subjectiv-realistischen Richtung erörtert hat, wird er hinsichtlich der Lehren Noack's und Bayrhoffer's hauptsächlich das herausheben, worin sie von Reiff abweichen, ihn weiterbilden, und er hat hierbei nur die Abhandlungen jener, welche in vorliegender Zeitschrift erschienen sind, im Auge. Hierbei würde es uns zu weit führen, wollten wir auf den Streit näher eingehen, welcher zwischen Carriere und Noack im 2., 3. und 4. Heft des ersten Jahrgangs dieser Zeitschrift über den Begriff des Absoluten geführt wurde, und bemerken nur, dass ersterer nach unserem Dafürhalten allerdings den Hauptpunkt, auf welchen es gegenüber der einseitig realistischen Richtung ankommt, die Unmöglichkeit der Erstehung des Bewusstseins bei einem unbewussten Urgrunde u. s. w., richtig hervorgehoben, zugleich aber den philosophischen, speculativen Mittelpunkt der Unterschung, so z. B. die immanente Teleologie, nicht scharf genug festgehalten hat.

Wollen wir aber Noack's Ideen selbst näher kennen lernen, so finden wir sie kurz und bündig zusammengefasst im 1. Hefte dieses Jahrgangs der Jahrbücher S. 10 f. Vor Allem hat es den Verfasser gefreut, dass Herr Noack mit ihm das Bestreben nach „tieferer Einigung von Idealismus und Realismus, nach Erhaltung des Begriffs der Substanz, die Subject ist, des Ich in seinem ungeschmälerten Wesen theilt, ja dass er mit der Forderung des Verfassers, Wille und Intelligenz als die zwei gleichberechtigten Seiten und Elemente des Geistes zu erfassen, nicht weniger einverstanden ist. Dass man aber mit solchen Grundideen der Reiff'schen Philosophie, wenigstens in ihrer neuesten, vollen Herausbildung, wesentlich entgegen ist, bedarf nach der gegebenen Darlegung dieser wohl keiner näheren Begründung. Allein lesen wir nun, was Noack eben dort weiter sagt, so können wir unmöglich verkennen, dass derselbe sich alsbald wirklich auf Reiff'schen Boden begibt, und desshalb auch nicht zu wirklicher Vollführung jener

Ideen zu gelangen vermag. Noack fährt nämlich nach jenen Bestimmungen so fort: „Aber dieser mit dem ganzen Reichthume des Universums erfüllte Begriff des Ich, als der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, von Entwickelung und That, ist eben nur das Wesen der Welt, als der substantiellen Einheit von Subject und Object, welche nicht mit dem Begriffe des Absoluten identisch ist, sondern dieses letztere als ihre immanente Voraussetzung und als die ewig gegenwärtige Kraft ihrer Freiheit in sich trägt.“ Hierzu nun würde der Verfasser rücksichtlich seiner Ansichten bemerken: Auch mir ist die Welt Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, Totalität in sich u. s. w., aber sie ist mir dieses, wie alles übrige, ihr Zukommende, nur in derivirter, aus und von dem Absoluten gesetzter Weise. Denn, muss doch weiter gefragt werden, warum bedarf die Welt überhaupt (wie auch nach Noack) einer absoluten Voraussetzung? Offenbar nur, weil sie, was sie ist, nur in derivirter, bedingter, relativer Weise ist. Sie ist dem Absoluten auch wirklich immanent, wie dieses ihr, aber sie ist nicht schlechthin unbedingt, nicht das wahre, sondern immer nur das endliche Unendliche. Als solches fordert sie selbst das wahre Unendliche als ihre Voraussetzung, und so wenig als der Welt wirkliches Sein abgesprochen werden kann, um noch viel weniger dem Absoluten. Ebendesshalb fällt dieses nicht schlechthin in das Endliche und mit diesem zusammen, sondern hat ein wirkliches, transscendentes In- und Fürsichsein. Es ist daher eben so falsch, wenn Noack jene Wesenheiten nur der Welt zuschreiben, sie nicht in Gott als der wahrhaft vollendeten, absoluten Einheit begründet wissen will, als wenn er das Absolute der Welt schlechthin und bloss immanent, „als die ewig gegenwärtige Kraft ihrer Freiheit“ denkt. Ja, es steht dieses totale Hineinfallen des Unendlichen in's Endliche und Zusammenfallen mit diesem in directem Widerspruche mit dem Begriffe des Absoluten als der Voraussetzung, um so mehr, da auch Noack selbst das hierin liegende Moment der Transscendenz des Unendlichen nicht ganz verkennt. Nichts Anderes nämlich, als dieses Moment, tritt hervor, wenn Noack S. 10 von dem als Wesen der Welt Bestimmten sagt, es sei nicht mit dem Begriffe des Absoluten identisch, ebenso S. 11 vom Ich, als lebendigem Dasein des Absoluten, es sei nicht dieses selbst, nicht Gott, sondern mit sich selbst eins in Gott. Hierin ein Transscendiren des Absoluten über die Welt bei Noack zu sehen, könnte zwar bestritten werden, sofern es bei Noack S. 11 sogleich weiter heisst, Gott sei ein Element des Ich, nicht aber dieses ein Moment Gottes selbst. Allein eben indem in dieser Stelle ein starker Widerspruch dazu liegt, dass das Ich mit sich selbst eins sein soll in Gott, sofern mit letzterem Gott als absolutes, das Ich als bloss relatives Ganzes gegeben ist: so bewährt sich hierdurch nur das, dass Noack, in seiner Darstellung im 1. Heft dieses Jahrgangs der Jahrbücher, das Unbedingtsein der Welt, das Zusammenfallen des Absoluten mit dem Endlichen noch mehr premirt hat, als Reiff, und dass ihm eben damit die andere Seite der Reiff'schen Theorie, die Erfassung des Abso-

luten als wirklich für sich seienden, stärker zurücktritt, obwohl diess auch bei Noack, gemäss dem feststehenden Wesen des Endlichen, nicht ganz möglich ist. Wollte Noack das Absolute ganz und gar hereinnehmen in das Endliche, wie könnte da überhaupt noch von jenem als solchem, als Voraussetzung, als dem geredet werden, dessen lebendiges Dasein das Ich ist, so zwar, dass dieses nicht das Absolute selbst ist? Wie sehr aber jenes, das Zusammenfallen des Unendlichen mit dem Endlichen dennoch hier bei Noack überwiegt, zeigt sich ganz offenbar, wenn er Seite 11 von Gott sagt, er sei ein Element des Ich. Den Widerspruch nun, welcher hierin liegt gegenüber der von Noack nicht weniger aufgestellten Behauptung, das Ich sei mit sich eins in Gott, haben wir bereits bemerklich gemacht, und glauben kaum beifügen zu müssen, dass das Absolute als Element eines anderen Ganzen gedacht in seinem Wesen geradezu negirt, aber solches das offene Heraustreten der schon bei Reiff angebahnten gänzlichen Versenkung des Unendlichen in das Endliche, so wie des hiermit gegebenen Ueberragens dieses über jenes ist. Zieht jedoch hiermit Noack die Consequenzen der Reiff'schen Theorie des Absoluten vollends ganz, so hat er darin ein noch wesentlicheres Verdienst gegenüber der neuesten Phase Reiff's, dass er das Ich wieder hervorhebt und dasselbe als lebendiges Dasein des Absoluten, in seiner wesentlichen Dignität begriffen wissen will.

Noack schreibt im 3. Heft des vorigen Jahrgangs S. 147 an Carriere, es sei ihm der Begriff der Substanz nichts weniger als identisch mit dem Gottesbegriff, sondern gelte ihm eben nur als der Begriff der allgemeinen Welteinheit, in ihrem objectiven Ansich. Wie sehr aber Gott neben dieser Substanz der Welt entweder ganz bedeutungslos ist, oder vielmehr jener mit dieser dennoch zusammenfällt, erhellt aus den Worten Noack's S. 148, wornach ihm „die Weltsubstanz, als solche," das bewegliche Viele an sich schon in sich tragender, „lebendiger Urgrund", und „die immanente Idee des allgemeinen Lebens selbst, die eigene substantielle Wesenheit des Universums, eben die instinctive Zweckthätigkeit des zum Subject aufstrebenden Naturgeistes" ist. Wenn wir nun Noack solches immanente Wesen und Leben der Welt, aber nur in der mit dem Sein der Welt überhaupt gesetzten derivirten Weise, zugeben können, so ist doch auf jene von Noack behauptete Art die Weltsubstanz selbst das Absolute. Sie ist lebendiger Urgrund, wie sollte sie da eines Anderen, als Voraussetzung für sich selbst bedürfen? Und so bewährt sich denn hier auf's Neue, dass die Geschiedenheit des Absoluten vom Endlichen bei Noack noch mehr, als bei Reiff, und so viel möglich, ganz verschwindet, dabei aber auch hier jenes in dem Endlichen nothwendig liegende Verhältniss zum Absoluten als absoluter Voraussetzung da und dort wieder, nur weit seltener und schwächer, als bei Reiff, hervortaucht. Im Gegensatze hierzu hatte aber Noack (Jahrgang I. Heft 1. der Jahrbücher S. 224) die hier fast ganz erloschene Seite, das wirkliche Insich- und Fürsichsein des Absoluten eben so stark

hervorgehoben, als sie ihm jetzt zurücktritt, und er hat so hier, wie dort die dualistischen Elemente der Reiff'schen Theorie des Absoluten schärfer vollzogen, ebendamit auch ihre dabei noch geforderte Einheit stärker erfasst, wie aus demselben Grunde jene dualistischen Seiten ganz auseinandergehalten. Bei Reiff laufen diese neben einander her, bei Noack erscheinen sie als voll ausgebildete Weltanschauungen und in sich abgeschlossene, auf einanderfolgende Phasen. So finden wir denn in der zuletzt citirten Stelle bei Noack (S. 224) die Bedingtheit des Endlichen und die damit gegebene Wirklichkeit des Absoluten, in welchem und durch welches das Endliche ist, auf's Nachdrücklichste herausgehoben. Die beiden Hauptsätze der fraglichen Stelle lauten: „Das Absolute ist in sich ein reines, einfaches, eigenschaftloses, keinem Werden und Wechsel, keiner Veränderung und Entwickelung unterworfenes, in sich abgeschlossenes und ewig vollendetes Sein, das schlechthin unbedingte, in allem Bewusstsein, aber nicht als das Bewusstsein, doch zugleich vor und über demselben in ewiger Sichselbstgleichheit und reiner Freiheit verharrende Wesen, welches als eins und dasselbe offenbar, der durch Alles hindurchschreitende, gleichwohl aber vom Zusammenhang der Weltentwickelung und des Bewusstseins unergriffene und über Allem zugleich unendlich erhabene Urgrund alles Daseins ist. Natur und Geist, letzterer selbst als an und fürsichseiender Geist, als allgemeines Selbstbewusstsein des Ganzen, sind nicht Gott selbst, sondern in beiden schafft er sich nur zum Dasein; beide sind das Dasein Gottes, während er selbst nicht in den Zusammenhang des Daseins und seiner Entwickelung hineinfällt." Es ist klar: hier treten alle bei der betreffenden Seite des Reiff'schen Absoluten sich findenden Momente viel bestimmter und ausgebildeter hervor, das Absolute nicht nur in seinem Insichsein, sondern — und dieses ist ein besonders wichtiger Fortschritt Noack's — eben so auch als der Urgrund, als der, in welchem und durch welchen die Welt ist, die desshalb nunmehr wieder als Dasein des Absoluten erscheint. Aus eben dieser bestimmteren Gestaltung folgt aber, dass hier die Widersprüche, welche bei Reiff schon enthalten sind, noch deutlicher zu Tage kommen; sie culminiren darin, dass der Urgrund zugleich unendlich erhaben sein soll über alles Dasein, oder, mit nur anderem Ausdrucke, dass Gott in sich ganz abgeschlossen, von der Welt unergriffen, und dennoch in der Welt sich zum Dasein schaffen, in Allem offenbar sein soll. Wie hier immer eines das andere ausschliesst, braucht nach unserer Erörterung der Reiff'schen Theorie kaum erwähnt zu werden. Eben diese vollere, bestimmtere Gestaltung, welche jede der beiden Seiten Reiff's bei Noack erhalten hat, hat es daher unmöglich gemacht, dass beide stets noch dualistisch neben und in einander herlaufen, wie bei Reiff, und so erscheint denn hier die bei Reiff neben der Bedingtheit des Endlichen und neben dessen Sein durch Gott stets hergehende Unbedingtheit jenes in Wahrheit gar nicht mehr. Ganz consequent aber ist es wegen der bei Reiff doch vorherrschenden

Ansicht von der Unbedingtheit des Endlichen, dass Noack von seiner zuletzt dargelegten Betrachtung zu der oben erörterten fortgeschritten ist, wonach ihm die Weltsubstanz das Absolute ist und die Bedingtheit des Endlichen, wie vorhin dessen Unbedingtheit ganz zurücktritt. Wenn Noack jedoch in jener seiner ersten Phase sagt, Gott schaffe sich in der Welt zum Dasein, so hat er hiermit das auch von Reiff behauptete Sein der Welt durch Gott schon bestimmter als Gesetztwerden jener durch diesen gefasst, die Bestimmung Gottes als schlechthin verschlossenen, unbewegten und unlebendigen in Wahrheit vernichtet; allein, diess nun vollends ganz zu vollziehen, hindert Noack die andere, wenn auch bloss nachwirkende, bei Reiff überwiegende Seite, ähnlich wie Reiff gehindert ist, selbst nur jenen, Noack eigenen Schritt zu thun. So ist denn erklärlich, dass sich auch Noack noch gegen den Begriff Gottes als Geistes ausspricht, und 1. Heft des vorigen Jahrgangs S. 222 sagt: „Immer soll das Unbedingte wieder ein Selbstbewusstsein, an und für sich seiender Geist sein; wie ist es aber möglich, wenn man sich den Begriff des Absoluten, als des rein Unbedingten und schlechthin Voraussetzungslosen, deutlich gemacht hat, diesen Begriff auf jenes allgemeine Selbstbewusstsein des Ganzen zu übertragen, das ja als Resultat eines endlichen Vermittelungsprozesses gar nicht anders zu Stande kommt, als unter der ewigen Voraussetzung der Natur? Wie kann man also den Geist überhaupt, der doch die Natur als seine Voraussetzung und Bedingung hinter sich hat, ohne welche er gar nicht seinen Begriff realisiren kann, gar nicht Geist sein kann, doch als das Unbedingte, Voraussetzungslose, mithin Absolute bezeichnen?“ Hiergegen bemerkt nun der Verfasser zunächst, dass es ihm wenigstens nie eingefallen ist, den Menschengeist, sei es als einzelnen, sei es als Gesammtheit, für das Absolute auszugeben und auf dieses überzutragen. Was aber den Hauptpunkt jenes Einwurfs betrifft, dass nämlich nur auf der Basis und unter Voraussetzung der Natur ein Geist möglich sei, so gilt dieses zwar vom empirischen, menschlichen Geiste. Von diesem selbst aus aber kein letztes geistiges Wesen und keinen solchen Grund auch der Natur zu erkennen, ist ganz derselbe Dualismus zwischen Subject und Object, welchen wir oben bei der mit der Noack'schen in Wahrheit ganz übereinstimmenden Einwendung Reiff's gegen das Selbstbewusstsein Gottes näher dargelegt haben. Vielmehr nämlich fordert theils der subjective Geist für seine Erstehung aus der Natur als deren zugleich über sie specifisch erhabene Spitze, theils auch die Natur selbst als die Vorstufe und Vorbereitung auf den subjectiven Geist einen absoluten geistigen Urgrund; nur vom Absoluten als absolutem Geiste aus ist beides begreiflich, und die Reiff'sche neueste Phase bietet hierzu selbst den besten Beweis, sofern sie wegen des ungeistigen Absoluten auch in der Welt eigentlich nur objectives Sein kennt, und darüber den Geist (weiter rückwärts consequent auf die Seele, das Leben) alle Bedeutung verlieren lässt. Dem Allem ungeachtet aber bildet Noack's neueste, in seiner Entgegnung an Carriere,

so wie im 1. Hefte dieses Jahrgangs der Jahrbücher enthaltene Phase darin einen Fortschritt über Reiff hinaus, dass er nicht, wie dieser, die Weltwesen, das einzelne Endliche als die absoluten Substanzen betrachtet, sondern ihm die Welt als Ganzes die Substanz ist. Ebendamit ist bei Noack eine organische Weltgestaltung und Weltbetrachtung wieder möglich geworden, und wenn er die Weltsubstanz als den lebendigen Urgrund bezeichnet, so ist es nun Bayrhoffer, der dieses wirklich zu vollziehen sucht. So leitet Noack von Reiff zu Bayrhoffer über, wie dieser die schon bei Noack beginnende, in der substantiellen Anschauungsweise begründete Zurückwendung zu Hegel in Wahrheit vollendet: ein Rückgang von Reiff zu Hegel, der ganz nothwendig daraus folgt, dass jener das gerade, andere Extrem zu diesem ist.

Bei der Darlegung und Beurtheilung der Theorie Bayrhoffer's, wozu wir nunmehr gelangt sind, hat der Verfasser dessen Abhandlung im 2. Hefte dieses Jahrgangs vorliegender Zeitschrift im Auge, und findet nun vor Allem jene Bayrhoffer angewiesene Bedeutung, sein Hinausgehen über Noack und Reiff, sein Zurückgehen zu Hegel darin begründet, dass Bayrhoffer dem bei Reiff und auch noch bei Noack herrschenden blossen Sein gegenüber das Werden, die Bewegung, das Leben, ja den Geist in weiterem Sinne wieder geltend macht, und so nun auch die Weltsubstanz als den lebendigen Urgrund, wie solcher schon von Noack aufgestellt wurde, in ihrem absoluten, lebendigen Begründen zu vollziehen strebt. Dieses ist in folgenden Hauptsätzen Bayrhoffer's ausgesprochen. S. 317 sagt er: „Dieses Moment der Einheit“ (der Einheit des Absoluten als des Andersseins, welche Hegel in der steten Bewegung jenes zum Anderen festhalte) „nun ist es, welches Noack (mit Reiff) in seiner Reinheit gleichsam fixiren will. Aber dasselbe kann doch nicht mehr das abstracte sich selbst gleiche Eine der Eleaten sein; denn dieser wahrhafte unsterbliche Anfang der reinen Metaphysik ist längst durch das absolute Werden, die Atomistik u. s. w. hindurchgetrieben worden, damit es das Eine sei, welches Vielheit, Werden, Natur, Geist in sich schliesse, also die Erscheinungen und alle ihre Widersprüche in sich aufnehme und löse.“ Wie daher dieses Eine nach Bayrhoffer bestimmt sein soll, sagt er an der anderen Stelle, S. 323 f.: „Es braucht übrigens kaum bemerkt zu werden, dass hiermit alles Besondere und Einzelne nur in dem Ganzen und Unendlichen, dass aber dieses zugleich als Materie, wie als Kraft, Leben und Geist (im weiteren Sinne dieses Worts) durch und durch gefasst werden muss, weil dasselbe ebenso bestehendes Sein (Materie), wie Reflexion in sich, Idealität des Seins, weil in jedem Punkte an sich zugleich und Insichscheinen als Reflexion des Andersseins ist.“ Und indem endlich Bayrhoffer S. 324 f. sagt: „Ja es ist ganz richtig, dass das Absolute Unendliches, sich in seiner Fülle ewig bewegendes und gliederndes Subject ist;“ so ist mit diesem Allem unwiderleglich bewiesen, dass Bayrhoffer wirk-

lich die auch bei ihm noch das Absolute sein sollende Weltsubstanz als den allsetzenden und tragenden Urgrund wirklich zu begreifen strebt und in das Hegel'sche geistige Absolute wieder zurückbildet.

Desshalb verhält sich auch Bayrhoffer bestimmt negativ gegen Reiff, was wir bei Noack nicht fanden, und sagt, so sehr er Reiff's Richtung sich anschliessen und diese für die allein richtige erkannt wissen will, dennoch S. 320: „Allein bei Reiff stossen wir doch sofort auf eine Reihe von Fragen, welche erst ihre Lösung verlangen, wenn unserem Erkennen wirkliche Befriedigung werden soll.“ Bayrhoffer nimmt nun zwar Reiff's Monadologie mit Recht dagegen in Schutz, dass sie mit der gewöhnlichen, und besonders Herbart'schen Monadologie, bei der schon der Einzelorganismus ganz unbegreiflich erscheint, verwechselt werde. Allein, wenn auch zugegeben ist, dass Einzelorganismen bei Reiff unmittelbar damit gegeben sind, dass jedes endliche Wesen als selbstständiges alle anderen in sich enthalten soll, wenn auch davon abgesehen wird, dass selbst der Einzelorganismus bei Reiff wieder zweifelhaft wird, indem jedes endliche Wesen als selbstständiges alle anderen als eben solche selbstständige in sich zu befassen hat: so ist doch immerhin die Welt als der Eine, grosse Organismus alles Endlichen bei Reiff unmöglich. Dass dem so sei, fühlt auch Bayrhoffer, wenn er die Welt als substantielle Einheit, das All-Eine festgehalten und als sich in sich reflectirendes Absolutes, das einzelne Endliche als die blossen Reflexionsformen jenes Absoluten begriffen wissen will. Indem nun aber Bayrhoffer so die Reiff'sche absolute Verselbstständigung nicht von den einzelnen Weltwesen, sondern nur vom Weltganzen gelten lässt, so geschieht es ihm, dass er nicht Reiff, sondern Herbart für das andere Extrem zu Hegel erklärt. Dagegen sind wir der Ansicht, es geschehe Herbart mit der Gegenüberstellung gegen Hegel zu viel Ehre, und zwar gemäss der eigenen Darlegung dieser Sache durch Bayrhoffer im 3. Hefte des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift, wobei wir nur an den die Monaden von aussen ordnenden Gott Herbart's erinnern. Vielmehr glauben wir oben erwiesen zu haben, dass Reiff, vornehmlich in seiner neuesten Phase, das gerade Gegentheil von Hegel ist, und erblicken eine nicht geringe Bestätigung hiervon in der Zurückwendung zu Hegel, welche die Reiff'sche Richtung durch Bayrhoffer erfahren hat.

Hält nun aber Bayrhoffer mit Reiff fest, dass das Endliche nicht in sich nichtig, sondern bedingt und unbedingt zugleich sei, so bildet nun sogleich das einen wesentlichen Fortschritt Bayrhoffer's über Reiff, dass jener nicht, wie dieser, die Bedingtheit des Endlichen fast ganz zurücktreten lässt neben der Unbedingtheit, sondern beide als gleichmässige, concret zu vereinigende Elemente weit stärker fixirt. Bayrhoffer würde jedoch der Reiff'schen Richtung gar nicht mehr angehören, hätte ihm nicht immer noch die Unbedingtheit des Endlichen das Uebergewicht über dessen Bedingtheit; nur so kann ihm, während er das einzelne Endliche, die Monade als „absolut-relativ“ bestimmt (S. 321), dennoch

das Weltganze, die Weltsubstanz als das Absolute selbst erscheinen. Ist aber einmal das einzelne Weltwesen als nicht wahrhaft, sondern bloss relativ unbedingt erfasst, ebendamit, wie schon bei Noack, als blosser substantieller *modus*, so kann auch die Gesammtheit aller endlichen Wesen, das Weltganze nicht das wahre Absolute und die absolute Substanz sein. Reiff ist daher ganz consequent, wenn er die absolute Substantialität, die schlechthinige Selbstständigkeit von den einzelnen endlichen Wesen behauptet. Denn wie es nun dem einzelnen Endlichen ergeht, indem Bayrhoffer auf halbem Wege stehen bleibt und das Weltganze als absolute, lebendige Substanz, als lebendigen Urgrund erfasst wissen will, zeigt sich bei ihm selbst deutlich. Es kann nämlich das als allein substantiell behauptete Weltganze zu dieser absoluten Selbstständigkeit, vollen Unendlichkeit nur dadurch gesteigert werden, dass dem einzelnen Endlichen die gebührende theilweise Unbedingtheit und Selbstständigkeit entzogen und schlechthin in dem Weltganzen zusammengefasst wird. Will daher Bayrhoffer die falsche, einseitige Verselbstständigung des einzelnen Endlichen bei Reiff vermieden, eben jene aber der Gesammtheit des Endlichen, der Welt als Ganzem erhalten wissen, so ist die Folge davon keine andere, als dass Bayrhoffer die Selbstständigkeit der einzelnen Weltwesen (und in consequenter Verfolgung der Welt überhaupt) eben so einseitig wieder verliert, als Reiff sie behauptet hat. Er vermag das in jener überspannten Fassung Reiff's enthaltene Wahre, die relative Selbstständigkeit des Endlichen, nicht festzuhalten und geräth so wieder in das andere, Hegel'sche Extrem, wonach das Einzelne blosse „Reflexionsform", das „besondere Insichscheinen" des Absoluten als sich gliedernden Subjects ist (S. 325). Sagt daher Bayrhoffer S. 322: „Wenn nun aber die vielen Eins in ihrer Selbstständigkeit zugleich schlechthin unselbstständig, Reflexionspunkte des Alls sind und dieses zu ihrem Wesen gehört, so sind sie ursprünglich Kraft, Thätigkeit und Leben, nicht Herbart'sche Abstractionen, sondern Entelechieen nach Leibnitz, ein unaufhörliches Insichscheinen als ein Gesetztsein des Anderen im Anderen"; so erscheint die hier stattfindende Vereinigung widersprechender Momente als natürliche Folge der Grundanschauung Bayrhoffer's. Denn, ist dieser gemäss das Weltganze, die Welt als substantielle Einheit der Urgrund, so erscheint von hier aus das einzelne Endliche nothwendig ganz als mit ebensolcher substantiellen Macht begabt, weil jene Einheit, das Weltganze eben nur ist in der Gesammtheit des einzelnen Endlichen und als diese. Und es zeigt sich so die Inconsequenz, dem einzelnen Endlichen absolute Selbstständigkeit, Substantialität abzusprechen, sie dagegen der Gesammtheit desselben zuzuschreiben. Und ist es nicht ein Widerspruch, zu sagen, die vielen Eins seien **in** ihrer Selbstständigkeit zugleich **schlechthin** unselbstständig, die vielen Eins seien Reflexionspunkte des All, zugleich aber ursprünglich Kraft, Thätigkeit und Leben? Denn sagt man auch, das einzelne Endliche sei ewig jene Reflexionspunkte, ewig die

Weisen, in denen das Absolute sich selbst gliedert (S. 325), so ist hiermit das einzelne Endliche doch immer nur gesetzt von dem so oder so bestimmten Absoluten, nicht ursprünglich Kraft u. s. w., sondern hier ganz wie bei Hegel blosse Daseins- und Erscheinungsform des Absoluten. Darum sagt ja auch Bayrhoffer S. 325, das unbedingte Eine sei nicht Bewusstsein, nicht Ich, sondern sei an sich seiender Grund, reines Sein und Reflexion in sich, in welcher die in Anderes strebende Besonderheit ewig zur centralen Einheit zurückgenommen sei. Hat aber so das Eine, das Absolute, Fürsichsein im einzelnen Endlichen, hat dieses eine bloss in's Andere strebende Besonderheit und gelangt nicht zu wirklichem, relaliv selbstständigem Anderssein, so findet hier ganz dasselbe statt wie bei Hegel (vgl. besonders die Kritik der Hegel'schen Grundanschauung in des Verfassers Schrift über die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung S. 17).

Wenden wir uns nun aber dazu, wie Bayrhoffer das Unendliche bestimmt, so besagt hierfür die schon oben angeführte Hauptstelle S. 323, dasselbe müsse zugleich als Materie, wie als Kraft, Leben und Geist (im weiteren Sinne dieses Worts) durch und durch gefasst werden. Dass das Absolute solches als concrete Einheit zu sein hat, ist an sich schon klar und wird auch von Bayrhoffer selbst gefordert. Fragen wir nun, wie solches von jenen Elementen aus möglich ist, so ist zu sagen, dass hierzu nothwendig irgend eines derselben dominiren, die anderen als in sich enthalten und aufgehoben befassen muss. Ausserdem hätten wir nicht bloss dualistische, sondern noch mehrfache gänzliche Zerspaltung im Absoluten, wodurch natürlich dieses selbst als nothwendig in sich concrete Einheit negirt wäre. Von selbst aber stellen sich Kraft und Leben als untergeordnet neben der Materie und dem Geist, als blosse Mittelstufen zwischen diesen beiden dar, und es führt daher auch Bayrhoffer S. 325 vom Absoluten, dem an sich seienden Grund, das an, er sei, „reines Sein und Reflexion in sich.“ Die Frage stellt sich daher näher so: Vermag aus dem reinen Sein und der Reflexion in sich eine wirkliche, concrete Einheit zu resultiren? Diese Frage aber muss verneint werden; das reine, blosse Sein ist eben wesentlich ungeistig, unlebendig, während die Reflexion in sich ein wesentlich geistiges Verhalten ist. Zu verlangen, das Absolute solle als reines Sein und als Reflexion in sich gefasst werden, heisst daher so viel als, es solle rein ungeistiges und rein geistiges Sein zugleich sein, es heisst einen offenbaren Dualismus in das Absolute setzen. Hätte Bayrhoffer bloss gesagt, das Absolute sei Sein und Reflexion in sich, so wäre eine wirkliche concrete Einheit unmittelbar mit der weiteren Betrachtung gewonnen, dass doch das in und mit der Reflexion in sich geforderte Geistsein des Absoluten, die Geistigkeit ein wirkliches (nur nicht blosses) Sein, nicht blosses Imaginäres ist. So ist ja, wie längst ausgemacht, das blosse, reine Sein, die Materie, wie nicht weniger Kraft, Leben und Seele im Geiste nicht bloss negirt, sondern auch

conservirt. Indem aber in jener Weise Bayrhoffer das Absolute ebenso wesentlich als geistig, wie als bloss seiend fasst, hat er doch den idealistischen Rest, welchen wir selbst bei Reiff noch fanden, zu weit grösser Bedeutung erhoben, wenn er auch jenes idealistische Moment noch nicht in der vollen Macht, die ihm gebührt, begriffen hat und desshalb noch innerhalb des Dualismus zwischen Subject und Object, Geist und Materie steht. Dass diess der Fall ist, und wie sehr Bayrhoffer auch hierin mit Hegel zusammenstimmt, zeigt sich in der nicht unwesentlichen Erscheinung, dass jener bei seiner Bestimmung des Absoluten vom Geist „im weiteren Sinne des Worts" redet, Seele und Geist nicht bestimmt unterscheidet, — eine Folge davon, dass Bayrhoffer so wenig, als Hegel, den Geist in seiner ganzen Reinheit und Fülle zu erfassen vermag, am Realen immer noch einen dualistischen Rest neben dem Idealen hat. Dass aber dem Idealen das Uebergewicht über das Reale gebührt, jenes das absolut dominirende und setzende zu sein hat, verbirgt sich für Bayrhoffer so wenig, als es Hegel entgangen ist, darum bestimmt ja auch jener ganz in Hegel'scher Weise das Absolute als „unendliches, sich in seiner Fülle ewig bewegendes und gliederndes Subject" (S. 325).

Indem aber Bayrhoffer das Reale nicht in voller Einheit mit dem Idealen erfasst und damit einen Idealismus, der als solcher unmittelbar in sich der volle Realismus wäre, noch nicht gewonnen hat, zugleich aber das Ideale als gleichberechtigtes, ja überwiegendes Element neben dem Realen begriffen wissen will, erhält er damit einen Idealrealismus, welcher sehr genau zusammentrifft mit den Grundideen, welche Wirth in seiner Schrift: Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie, Stuttgart und Tübingen 1845, dargelegt hat. Die von Bayrhoffer ausgesprochenen Ideen kann man dort schon in ein vollständiges System verarbeitet finden, und eben der bedeutenden Wichtigkeit wegen, welche mit jenem Allem dem Wirth'schen Werke zukommt, hat dieses der Verfasser vorliegender Abhandlung einer ganz ausführlichen kritischen Erörterung unterzogen, in der Fichte'schen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Jahrgang 1846. 2. Heft. S. 248 — 293. Besteht nämlich nach unserer, dort näher begründeten Ansicht, das grosse Verdienst jenes Wirth'schen Systems darin, dass es den Realidealismus (d. h. diejenige Weltanschauung, welche zwar das Reale nicht vollständig in dem Idealen zu erfassen und aus diesem ganz zu begreifen und abzuleiten, ebenso wenig aber in einen einseitigen Realismus oder in eine Schmälerung des Uebergewichtes des Idealen über das Reale zu willigen vermag) in seine volle Spitze herausbildet. Wirth enthält daher in ausgeführter Weise, wie Bayrhoffer in bloss angedeuteter, einen durchgehenden Beweis der Nichtigkeit eines einseitigen Realismus. Indem wir aber das Nähere hierüber theils auf die Wirth'sche Schrift selbst, theils auf unsere ausführliche kritische Darlegung derselben in Fichte's Zeitschrift verweisen, glauben wir nur so viel daraus anführen zu müssen, als nöthig ist,

um zu zeigen, wie die real-idealistische Grundanschauung, wenn auf ihr nun wirklich ein System erbaut wird, sich selbst negirt und auf einen vollendeten Idealismus hinweist, diesen selbst anbahnt und fordert.

Wie nach Bayrhoffer S. 323 „alles Besondere und Einzelne nur in dem Ganzen und Unendlichen" ist, so ist auch nach Wirth das ganze System der Philosophie, natürlich mit Einschluss der Lehre vom Endlichen, nur „Theorie des Absoluten;" und wie nach Bayrhoffer das Unendliche „zugleich als Materie, wie als Kraft, Leben und Geist durch und durch gefasst werden muss;" ebenso ist nach Wirth das Absolute reine Einheit, ewige Wesenheit, göttliches Leben, Centralseele des Universums und Centralgeist desselben. Aber so wenig Wirth wirklich nachzuweisen im Stande ist, wie die reine Einheit, als blosses, lebloses Sein, zugleich zur ewigen Wesenheit aufgeschlossen, und auch in wirklicher organischer Einheit mit dem göttlichen Leben, Seele und Geist ist, und diese ebenso untereinander zu concreter Einheit zusammengehen, Wirth vielmehr immer nur von dem einen zum andern überspringt: so tritt diess noch klarer zu Tage bei der Bestimmung jener göttlichen Seinsheiten als Substanzen. Sie als solche zu fassen, ist mit der bei Wirth, wie bei Bayrhoffer herrschenden Grundanschauung jener als gleichberechtigter, eben damit besonderer neben einander seiender, nicht in einem höheren sich aufhebender Wesenheiten nothwendig. Und nun geräth Wirth eben dieser falschen Besonderheit wegen, welche die doch auch behauptete und nothwendige concrete Einheit des Absoluten nicht zulässt, in die Schwierigkeit, jene verschiedenen Wesenheiten im Absoluten als eben solche Substanzen zu haben, und dabei doch wieder das Absolute als Geist für die eigentliche Substanz, die Substanz der Substanzen, für das alles übrige Impellirende erklären zu müssen. So stellt sich, wenn auf jenen bei Bayrhoffer und Wirth zu Grunde liegenden Ideen wirklich, wie es bei letzterem geschehen, ein System erbaut wird, der Begriff Gottes als des absoluten Geistes von selbst als der allein genügende heraus.

Zu wirklicher Erreichung alles dessen aber, was sich auch in dieser Erörterung als volle Wahrheit wieder bewährt hat, glaubte der Verfasser die von Hegel schon begonnene, vergeistigte, substantielle Anschauung nicht verlassen zu dürfen, sondern eben in ihrer directen Weiterbildung die allein vollkommen genügende Fortentwickelung der Philosophie zu erblicken. Bayrhoffer hat daher Recht, wenn er S. 320 seiner Abhandlung die Theorie des Verfassers auf den absoluten Geist den Hauptnachdruck legen lässt, ebenso Unrecht aber hat er, wenn er dieselbe dem subjectiven Idealismus einreiht. Vor diesem hat sich vielmehr der Verfasser von Anfang an durch Festhaltung der substantiellen Anschauung durchaus gesichert, desshalb vermag er auch stets einen Idealismus zu verlangen, der als solcher in sich der volle Realismus ist. Der einseitige Idealismus hat an dem Object einen dualistischen Rest, wie

der einseitige Realismus am Subject; dort mag es gelten, dass das Ich zu dem vorgestellten Gott, dem Absoluten erweitert werde, wie vom einseitigen Realismus dasselbe hinsichtlich des Objects gesagt werden kann. Dass aber der erstere Vorwurf seiner Ansicht, so wenig als der letztere gemacht werden kann, glaubt der Verfasser in allen seinen bisherigen Arbeiten, und auf's Neue in der vorliegenden unzweifelhaft gezeigt zu haben. Ebenso hat sich auch in dieser Abhandlung wiederum ergeben, wie wesentlich für die wirkliche, volle Geistigkeit des Absoluten (da zu dieser das Selbstbewusstsein nothwendig gehört) das ist, dass derselbe als Dualität von Elementen, als absoluter Wille und absolute Intelligenz, erfasst wird, indem nur so ein Sichinsichunterscheiden desselben, also Bewusstsein möglich ist. Kann aber nach dem Dafürhalten des Verfassers das Absolute als absolute Voraussetzung nur dann wirklich vollzogen werden, wenn es als absoluter Geist und absolute Substanz in Einem begriffen wird, so ist hiermit auch eine directe Deduction des Endlichen seinem ganzen Wesen nach gefordert. Dass nun hiervon die Materie, die unorganische Natur unmöglich ausgeschlossen werden kann, hat der Verfasser in seiner Abhandlung über die Entstehung der Welt aus Gott gewiss genügend dargelegt. Bestimmt er doch eben wegen des mit diesem Allem gegebenen wesentlich substantiellen und des daraus unmittelbar folgenden immanenten Verhaltens des Absoluten zum Endlichen die Weltsetzung als Selbstäusserung Gottes. Hierin kann unmöglich ein einseitig idealistisches Verfahren gesehen werden; ebenso unrichtig aber ist es, wenn Bayrhoffer S. 320 dem Verfasser eine in und neben der Selbstäusserung des Absoluten zur Welt geschehende Selbst*ent*äusserung zur Materie Schuld gibt. Besteht nämlich die Selbst*ent*äusserung gerade darin, dass das sich Aeussernde sein In- und Fürsichsein verliert, sein Dasein nur hat an dem Andern (wie das Absolute bei Hegel), so ist nicht einzusehen, wie diess in der Theorie des Verfassers gefunden werden kann. Eben zu Vermeidung jenes Fehlers hat ja der Verfasser den Begriff der Selbstäusserung aufgestellt, indem er zugleich das trotz der einseitigen Fassung in dem Begriffe der Selbst*ent*äusserung enthaltene Wahre, das substantielle, immanente Verhältniss Gottes zur Welt, wirklich erhalten wollte. Und indem die Materie, die unorganische Natur selbst nicht schlechthin leblos ist, so erscheint auch in ihr die Selbstäusserung des absoluten Geistes keineswegs, wie der Verfasser in seiner oben angeführten Abhandlung schon erklärt hat, als in ihr Gegentheil umgeschlagen und in sofern als Selbst*ent*äusserung. Vielmehr, indem die Selbstäusserung von der unorganischen Natur aus unmittelbar zu wirklichem Leben, Seele und Geist fortgeht, zeigt sich die unorganische Natur als diesen nicht fremd, sondern innerlich verwandt. Der Eine Organismus der Welt wäre daher zerrissen, würde die Materie als *total* unlebendig, ungeistig bestimmt und ihre wirkliche Ableitung aus dem absoluten Geiste für unmöglich gehalten; ja wir hätten dann einen nie zu überwindenden Dualismus zwischen

dem Endlichen und Unendlichen, und die Philosophie wäre in Wahrheit aufgegeben. Dabei gibt jedoch der Verfasser gerne zu, dass er seine Theorie noch nicht nach allen Seiten hin so vollständig ausgeführt und dargelegt hat, wie er es auch selbst wünschenswerth findet und mit der Zeit zu thun gedenkt; allein demungeachtet dürfte es sich doch fragen, ob nicht der eigene Standpunkt Bayrhoffer's die Schuld davon trägt, wenn ihm des Verfassers Ansichten als „noch lauter dunkle Qualitäten" vorkommen. Dass aber endlich Bayrhoffer von seinen Grundideen aus das ungetrübte, volle Wesen der Religion erfassen könne und über einen potenzirten Naturcultus hinauskomme, scheint dem Verfasser ebenso zweifelhaft, als dass diese ganze Reiff'sche Richtung dem Gemüthe, dem sittlichen Bewusstsein u. s. w. in Wahrheit zu genügen vermöge, was Noack im 1. Hefte dieses Jahrgangs vorliegender Zeitschrift S. 11 behauptet; obwohl diese Richtung viel zu wissenschaftlich ist, um nicht selbst den besten Gegenbeweis gegen den schlechthinigen Realismus, Materialismus Feuerbach's und Anderer zu bilden.

---

# LVI.

# Geschichte unserer abendländischen Philosophie.

Entwickelungsgeschichte unserer speculativen, sowohl philosophischen als speculativen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart. Von Dr. Ed. Röth, ausserordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg. Erster Band. Die ältesten Quellen unserer speculativen Ideen. Mannheim. Verlag von Friedr. Bassermann. 1846.

---

## Erster Artikel.

## Die Geschichte der Philosophie und die älteste Speculation.

---

Es könnte schwerlich ein anderer Titel geeigneter sein, die Aufmerksamkeit des philosophischen und philosophirenden Publikums

einem Buche zuzuwenden, als der gegebene. Eine ihren Anforderungen entsprechende Geschichte der abendländischen Philosophie ist bis jetzt durch die vorhandenen Arbeiten noch nicht überflüssig; geht sie nun noch gar auf die ältesten Quellen unserer speculativen Ideen zurück, so begegnet sie gewiss einem vielfach gefühlten Bedürfnisse, so wie sie durch die Hereinnahme selbst der religiösen Ideen in den Kreis der speculativen auch die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Theologen auf sich zu ziehen geeignet ist. Auch sonst noch fehlt es nicht an solchen Empfehlungen, die der Verfasser selbst seinem Werke auf dessen Wanderung durch die weite Welt mitgibt. Er versichert uns (Vorrede), dass wir hier die Ergebnisse einer gewissenhaften langjährigen Forschung vor uns haben, die schon desshalb auch da, wo sie neue Pfade auf ein unbebautes Feld einschlägt, einiges Zutrauen verdienen möchte, dass der neue Schriftsteller hier nicht auch ein junger sei, sondern ein solcher, der seine Jahre der Erreichung des Zieles opferte, schon ein Dreissiger nach Paris ging, wo er mit Sprach- und Quellenstudien vier Jahre zubrachte, und nach der Rückkehr in's Vaterland den angehäuften Stoff zu verarbeiten begann, bis endlich nach unausgesetzter mehrjähriger Arbeit sein Werk so weit gedieh, dass hier der erste Theil vorgelegt werden konnte. Diese Offenbarungen wären gewiss hinreichend, um die Herzen zu gläubiger Hingebung und Empfänglichkeit zu stimmen, wenn die Philosophie und somit auch die philosophische Kritik nicht die Keckheit besässe, sich auch sonst keine Offenbarung als solche gefallen zu lassen, deren Inhalt sich nicht durch sich selbst zu rechtfertigen weiss. Es ist daher hier die erste Frage, hat der Verfasser die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie richtig gefasst und ist es ihm sie zu lösen gelungen? — Nachdem er uns (S. 1) die Versicherung gibt, dass auch die letzte philosophische Schule, die mit dem trunkensten Selbstgenügen ihr „Gefunden" ausrief, nunmehr aus ihrem Rausche aufgeweckt, in der Erkenntniss einer Selbsttäuschung dastehe, spricht er (S. 2) die Ueberzeugung aus, dass zwar das Erkenntnisswissen niemals einen Zustand von Abgeschlossenheit und Vollendung erlange und nie die Wahrheit ganz und vollständig darbieten werde, dass aber demungeachtet ein unablässiges Streben nach Erkenntniss tief in der Natur des menschlichen Geistes liege, dass die Bildung philosophischer Systeme, wenn sie auch niemals die Wahrheit abgeschlossen und vollendet enthalten sollten, doch eine nothwendige und wesentliche Aeusserung des menschlichen Geistes sei, durch welche er sich dem Besitze der Wahrheit wenigstens annähert, und dass daher auch unsere Zeit den Beruf habe, sich ein ihrem Bildungszustande entsprechendes Erkenntnissgebäude zu errichten, und hält er es für die Aufgabe einer Geschichte der Philosophie, sowohl für unsere, wie für jede Zeit, zur Erreichung dieses Zieles beizutragen. Wir sehen hieraus, die Wahrheit ist ihm nicht ein Immanentes, das sich entweder in einem gewissen Stadium der Geschichte oder auch nur im ganzen Prozesse der Geschichte dar-

stellte, sondern ein Jenseitiges, das sich zwar immer mehr dem Diesseits hingibt, aber sich niemals ganz von demselben fassen lässt. Aber die Frage entsteht hier, die uns unbeantwortet gelassen wird, ist die Wahrheit etwas Endliches oder Unendliches? Wenn ersteres, warum sollte sie niemals als ein vollständig Abschlossenes von der Geschichte in Besitz genommen werden können; wenn letzteres, wie sollte die Erkenntniss sich immer mehr ihrem Besitze annähern, da es im Unendlichen kein Mehr und Weniger gibt? Auch lässt es sich nicht absehen, warum die letzte Schule, der doch auch der Verfasser hoffentlich einen Platz in seiner Geschichte der Philosophie anweisen wird, nunmehr aus ihrem Rausche aufgeweckt in der Erkenntniss einer Selbsttäusshung dastehen solle. Ist es denn ein Kleines, sich durch die Bildung eines philosophischen Systems dem Besitze der Wahrheit mehr denn zuvor angenähert zu haben, und war das „Gefunden" dieser Schule darum eine Selbsttäuschung, da sie doch, um die Anschauungsweise des Verfassers zu gebrauchen, wirklich ein Stück der Wahrheit gefunden hat? Ferner erfährt man nicht, wie die Geschichte der Philosophie dazu beitragen soll, dass auch unsere Zeit sich ein ihrem Bildungszustande entsprechendes Erkenntnissgebäude errichte, da ja die Wahrheit nicht ihre Momente im geschichtlichen Prozesse überhaupt entfaltet; müsste nicht das zuletzt dagewesene Erkenntnissgebäude genügen, um die Zeit wiederum der Wahrheit um Etwas näher zu bringen? — Der Verfasser gibt jedoch selbst zu, dass in seinen Sätzen scheinbar Widersprechendes sich vorfinde, und hofft, eine kure Verständigung werde zu ihrer Billigung hinführen. Er zerlegt daher unser gesammtes Wissen in zwei grosse verschiedene Gebiete, nämlich in den Kreis unserer Kenntnisse, die die Kunde von den einzelnen Erscheinungen in dem „in seinen Theilen und in seinem Umfange unendlichen Weltall" umfassen, und in den Kreis unserer Erkenntnisse, die aus unseren Einsichten von den Ursachen und Gesetzen der Erscheinungswelt sich herleiten. Die Kenntnisse laufen daher in eine unendliche, scheinbar regellose Mannigfaltigkeit aus, während die Erkenntnisse die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine kleine Zahl allgemeiner Ursachen aufzulösen und die gesammte Erscheinungswelt auf eine einfache letzte Ursache, die Gottheit, zurückzuführen sucht. Ein solches Gebäude der gesammten Erkenntniss würde, wenn es vorhanden wäre, nach der Behauptung des Verfassers, die Philosophie sein. Verschieden, wie in ihrem Wesen, sind diese beiden Wissensgebiete (S. 4) auch in ihrer Entstehungsweise, indem die Kenntnisse aus unseren Wahrnehmungen, Erfahrung und Beobachtung entstehen und somit den Stoff der Erkenntnisse bilden, welche in der Thätigkeit unseres Denkens über die Kenntnisse ihren Ursprung haben. Es kann demnach, da die Erfahrungswissenschaften „von einem Zustande der Vollendung und Abgeschlossenheit noch unendlich weit entfernt sind", von der Philosophie, als von einem endlichen Besitze der Wahrheit gar nicht die Rede sein. Obgleich aber ein abge-

schlossenes und fertiges Erkenntnissgebäude nie zu Stande kommen kann, soll man doch von dem Versuche, ein solches aufzustellen, nicht abstehen, weil für die bei weitem grössere Mehrzahl der Lebensgenuss auf dem Gemüthe und seinen Thätigkeiten beruht, und das Wissen ihnen nur ein Mittel zur Erreichung des Seelenfriedens ist, weil für diese, unter deren Zahl die edelsten Charaktere gehören, ein solches Erkenntnissgebäude, das auf die gesammten dem Herzen wichtigen Fragen eine befriedigende Antwort ertheilt, unendlich werther ist, als ein Erkenntnissgebäude, das nach strenger Wahrheit strebend, gerade desshalb einen Theil der dem Herzen wichtigsten Fragen, bei der Beschränktheit des menschlichen Wissens, unbeantwortet lassen muss. — Es ist nun aber nicht einzusehen, wie der Verfasser durch diese kurze — bei der ihm eigenthümlichen Weitschweifigkeit über zwölf Seiten in Anspruch nehmende — Verständigung das scheinbar Widersprechende in seinen obigen Sätzen aufklären zu können glauben kann, wenn er nicht etwa es in dem Sinne meint, dass das Widersprechende wirklich immer klarer an den Tag komme. Wird ja doch wirklich wieder ein neuer Widerspruch gesetzt und festgehalten durch die Annahme von zwei verschiedenen Gebieten des Wissens, sobald diese, wie es hier wirklich behauptet wird, niemals zu einer Einheit zurückkehren. Ebenso, wenn die Erscheinungswelt in ihren Theilen und in ihrem Umfange unendlich sein soll, während ja die Theile und der Umfang solche Kategorien sind, die die Unendlichkeit ausschliessen. Dann, wie ist es möglich, dass die dieselbe umfassenden Kenntnisse sich immer mehr dem Besitze der Wahrheit nähern, da sie ja, wenn die Theilbarkeit und Umfänglichkeit fest gehalten werden, einstens zu dem ganzen Besitze derselben gelangen müssen, wenn aber die Unendlichkeit akzentuirt wird, gar nicht vom Platze kommen können, weil das Unendliche durch das endliche und theilbare Wissen gar nicht gefasst werden kann. Ferner, wie sollte die Erkenntnisswissenschaft, wenn ihr ganzer Prozess darauf gerichtet wäre, die gesammte Erscheinungswelt auf die Gottheit als die einfache letzte Ursache zurückführen, da sie ja schon längstens die Gottheit als das wahrhaft Unendliche, die Ursache aber als ein mit der Wirkung in Beziehung stehendes, und von dieser bestimmtes Endliches gefasst hat? Ferner, wenn es wahr ist, dass für die edelsten Charaktere der Seelenfrieden mehr durch eine auf die Herzensfragen befriedigend antwortende Täuschung, als durch ein der Wahrheit näher stehendes, aber einen Theil dieser Fragen unbeantwortet lassendes Erkenntnissgebäude errungen wird: warum streben wir nicht mehr nach einer solchen Täuschung, als nach consequenter Wahrheit, warum wird überhaupt das Suchen der Wahrheit, das als ein zielloses nur den Seelenfrieden raubt, nicht strenge untersagt? Ferner, wie kann es eine Wahrheit geben, die uns mit jeder Stunde etwas Neues vorlügt, da das Suchen nach ihr doch jedenfalls ihre That ist, die die edelsten Charaktere um ihren Seelenfrieden bringt, den die Täuschung ihnen gewährt? Wohin wir uns wenden, häufen sich die Wider-

sprüche, und nur darin ist Identität, dass der Verfasser in der Täuschung sich immer selbst gleich bleibt, nirgends aus ihr herauskommt.

Wie ist nach solchen Voraussetzungen eine Geschichte der Philosophie möglich, wozu soll sie uns dienen? Der Verfasser weiss sich zu helfen. Die grosse durch die Weltgeschichte hindurchgehende Entwickelung (S. 15) der Erkenntniss beruht nach ihm auf einem entgegengesetzten Verhältnisse. In dem nämlichen Maasse, wie der Umfang der Erfahrungserkenntniss zunimmt, muss der Umfang der reinen Denkerkenntniss, d. h. nach S. 7 einer solchen, die die Lücken des Erfahrungswissens durch eine eigene schöpferische Ahnung, durch eine Hingebung zusammenfügt, welche die unwillkürliche Frucht einer vorhergegangenen geistigen Aufregung ist, abnehmen. Diess ist der Gang der geistigen Entwickelung nach der Zukunft hin. Das umgekehrte Schauspiel — die Geistesentwickelung ist wirklich nach dem Verfasser ein leeres Spiel, das die Wahrheit mit den nach ihr mit tragischem Ernste ringenden Subjecten treibt — muss die Entwickelung der Erkenntniss nach der Vergangenheit zurück, darbieten; je näher ihren Anfängen, desto mehr muss die durch das reine Denken erzeugte Erkenntniss zu-, und das Erfahrungswissen abnehmen. Die Geschichte zeigt uns nun, dass die ersten Erkenntnissgebäuden ganz aus kühnen Vermuthungen und unbeweisbaren Meinungen bestanden, welche nur den Nutzen hatten, dass die nachfolgenden Geschlechter an ihnen ihr Denken übten; bis in dem Maasse, wie diese versuchten, die überlieferten Vorstellungskreise auszubilden und umzumodeln, um sie nach ihren vorschreitenden Einsichten mit ihrer Anschauung vom Weltganzen in Uebereinstimmung zu bringen, langsam und nur sehr allmählig eine aus der Erfahrung abgezogene Erkenntniss sich zu entwickeln begann, und die aus blossen Vermuthungen hervorgegangenen Sätze theilweise durch andere mit den Erfahrungen und Beobachtungen der Erscheinungen mehr übereinstimmende ersetzt wurden. — Es wäre diess wirklich geistreich, wenn nur Geist darin wäre. Es ist nicht einmal eine gründliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie dazu erforderlich, um die Ueberzeugung zu erlangen, dass das Verhältniss gerade ein umgekehrtes ist, dass nämlich die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung sich mit jeder weiteren Phase immer mehr von der blossen sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung frei machte und in der Idealität und Totalität des Ich die Einheit der Erscheinungswelt und die Lösung ihrer Räthsel suchte und fand. In den anfänglichen Systemen der Philosophie ist fast noch Alles Erfahrungswissen, da das Subject selbst noch das Sinnliche für wahr nahm und, in soweit es dasselbe an sich erfuhr, in sich zurücknahm. Nur insoweit es sich von ihm entfernte, sich über es erhob, in sich selbst einging, um vom Mittelpunkte des Selbstbewusstseins aus es zu erfassen und zu erklären, machte die philosophische Erkenntniss einen wahrhaften Fortschritt. Die Ge-

schichte der Philosophie stellt gerade diesen Prozess dar, innerhalb dessen der Geist sich immer mehr von der Erfahrung an der in unendlichen Theilen und von unendlichem Umfange, also in Widersprüchen sich darstellenden Erscheinungswelt befreite und dieselbe wiederum aus seinem eigenen Inneren heraus erzeugte, und ihr Hauptresultat ist dieses, dass der Geist nie in seinem wahren Streben sich täuschte, sondern die volle Wahrheit stets in eigener Gestalt an sich trug. Sie stellt sich in Epochen dar, und dasjenige System ist epochemachend, das alle vorhergehende Systeme bewahrheitet, ihnen zum Selbstverständnisse verhilft; und den Anfang einer neuen Epoche bildet wiederum ein solches, das die Keime zu einer neuen Entwickelung vollständig in sich trägt. Sie ist so der Baum, der sich selbst setzt, selbst pflegt, sich selbst von den Raupen reinigt und so zugleich sein eigener Gärtner ist. Allerdings wäre es daher, wie der Verfasser auffallender Weise richtig S. 17 bemerkt, ein Irrthum, wenn man dächte, in einer Geschichte der Philosophie gleichsam ein Verzeichniss der von unseren Vorgängern gemachten und auf uns vererbten geistigen Erwerbungen zu finden, um aus allen diesen Ergebnissen der bisherigen Bemühungen das neuzubildende Erkenntnissganze zusammenzusetzen und sie gleichsam als einzelne Bausteine zur Errichtung des neuen Erkenntnissgebäudes zu verwenden. Aber nicht minder ist es ein Irrthum, wenn er S. 16 behauptet, die Gestaltung unserer heutigen Erkenntniss sei das Ergebniss einer durch dritthalbtausend Jahre hindurchreichenden Kette mehr oder minder fehlgeschlagener und doch immer mit frischer Beharrlichkeit unternommener Versuche. Es fehlt wahrlich sonst auch nicht an mehr oder minder fehlgeschlagenen Versuchen, die das endliche Subject in seine Schranken zurückweisen, als dass noch dieselben auf dem wichtigsten Gebiete seiner Bemühungen, auf dem des Gedankens nämlich verewigt werden müssten; und es wäre gewiss unter allen Speculationen diese noch die schlechteste, wenn man den Menschen dadurch zum weiteren Denken antreiben wollte, dass man ihm seine seit dritthalbtausend Jahre hindurch mehr oder minder fehlgeschlagenen Versuche vorhalten wollte. Da er mit einer solchen Anschauung von vornen herein an die Darstellung seiner Geschichte geht, kann es uns nicht wundern, dass er sich von der Art, wie seine Vorgänger dieselbe behandelten, nicht befriedigt fühlte. Wir glauben aber auch, dass seine Nachfolger sich noch weniger von seiner Art, obgleich er uns so häufig mit seinem Aufwande von Anstrengung und Zeit entgegenrückt, befriedigt fühlen werden. Um jedoch gerecht zu sein, müssen wir dem Verfasser das Verdienst zuerkennen, dass er in die entferntesten Räume der Geistesentwickelung zurückgeht, um die Anfänge der philosophischen Systeme aufzusuchen und sich nicht auf das uns Ueberlieferte verlässt, sondern selbst Einsicht zu nehmen von den ältesten uns durch Sprache und Darstellungsweise entrückten Urkunden sich die Mühe nahm. Freilich, wüssten wir, dass, um in den Geist eines Volkes einzudringen, das Verständniss ihrer Sprache, die Fähigkeit

zu lesen und zu schreiben genügte: hätten wir nicht nöthig, ihm kritisch Schritt vor Schritt zu folgen.

Den Anfang unserer Geschichte der Philosophie will der Verfasser aufsuchen — wo dürfte der zu finden sein? Es ist hier vor Allem die Frage, wollen wir den Anfang haben, der selbst schon ein System ist, oder den, der das System erzeugte. Diesen haben wir in dem ersten Menschen, und da er der Geschichte vorhergeht, kann er nur aus der Philosophie uns reproduzirt werden, und dürften uns wenig hierzu die Hieroglyphen, und wenn wir sie auch alle vor uns hätten, helfen. Jenen hat erst das Hellenenthum aufzuweisen, in welchem die Persönlichkeit der Substanz gegenüber sich zu begreifen anfing. Dass Systeme schon früher da waren, wird schwerlich jemand bezweifeln wollen, dass sie aber schon von einzelnen Persönlichkeiten getragen wurden, somit aus dem freien Gedanken geboren seien und wirklich der Philosophie angehören, dafür fehlen uns bis jetzt die Beweise, und spricht die scharfsinnige Entdeckung des Herrn Gladisch — vgl. dessen Schrift: Einleitung in das Verhältniss der Weltgeschichte (Posen 1844), und dessen Abhandlung im 4. Heft II. Jahrganges dieser Jahrbücher — eher dagegen als dafür. Unser Verfasser glaubt indessen mit den alten Aegyptern und dem Zoroastrismus beginnen zu müssen. Der grösste Theil unserer Denkerkenntniss stammt nach ihm (S. 22) nach Stoff oder Form aus der christlichen Religion und der griechischen Philosophie. Eine genauere Bekanntschaft mit diesen beiden Ideenkreisen lehrt jedoch, dass auch sie keine ursprünglichen sind, sondern aus noch entfernteren Quellen herfliessen. Der christliche Glaubenskreis hängt auf's genaueste mit dem jüdischen zusammen, während der jüdische in den älteren vor der babylonischen Gefangenschaft, somit in der ägyptischen Bildung wurzelnden, und in den neueren, aus dem baktrisch-persischen Ideenkreis stammenden zerfällt. Eben aus diesen beiden, aus den ägyptischen und baktrisch-persischen Ideenkreisen, ist auch die griechische Philosophie herzuleiten und ist es ein Vorurtheil der Aufklärung, dieselbe für eine selbstständige Frucht des griechischen Bodens zu halten. Berichten ja schon die Alten einstimmig, dass die früheren griechischen Denker ihre Ausbildung durch Reisen in den Orient erhielten, und wird namentlich von Pythagoras, aus dessen Schule die gesammte ältere Philosophie hervorgeht, ausdrücklich berichtet, dass er einen grossen Theil seines Lebens in Aegypten und Persien sich aufgehalten und aus diesen Ländern seine Lehre mitgebracht habe. Dazu verspricht noch der Verfasser, durch seine Untersuchungen mit vollkommener Schärfe und Sicherheit nachzuweisen, dass nicht allein in dem pythagoräischen Systeme, sondern auch in denen der auf ihn folgenden Denker bis auf Plato, und diesen mit eingeschlossen, alle Hauptlehren aus einem dieser beiden Ideenkreise entnommen sind. So überraschend nun im Allgemeinen beim ersten Anblicke es sein dürfte, dass gleichzeitige, aber von einander gewiss unabhängige Forschungen, wie die des Verfassers und die des Herrn

Gladisch in den schon oben angeführten Arbeiten, zu dem gleichen Resultate führen, dass nämlich die vorplatonischen griechischen Lehren viel weiter hinauf in's Alterthum reichen: so wird doch diese Ueberraschung wiederum bedeutend gedämpft, wenn man bedenkt, wie weit beide auch wieder von einander abweichen, indem der Verfasser mit vollkommener Schärfe und Sicherheit im Pythagoras die ägyptische Spekulation findet, Gladisch hingegen (vgl. die Abhandlung S. 690) nur zum Ueberflusse darthut, dass von einer Weltansicht und einer aus ihr fliessenden Sittlichkeit, wie die pythagoräische, sich im alten Aegypten nirgends auch nur eine Spur entdecken lässt, dass Pythagoras den heiligsten religiösen Vorstellungen der Aegypter schroff entgegentritt, und dass zugleich denjenigen Ueberlieferungen, welche dem Pythagoras eine ägyptische Geistesrichtung und ägyptische Lehren zuschreiben, von den gewichtvollsten Zeugen widersprochen wird. Der Widerspruch beider gibt sich nun noch weiter darin kund, dass nach Gladisch auch die Systeme der übrigen welthistorischen Nationen des Alterthums durch die hellenischen Schulen repräsentirt werden, so dass wie Pythagoras die Schinesen, so die Eleaten die Indier, Herakleitos die Perser, Anaxagoras die Israeliten darstellen, während nach dem Verfasser (S. 24) die übrigen asiatischen Völker, welche eine Philosophie hatten, die Inder und Chinesen, ausserhalb des Gebietes seiner Darstellung liegen, da kein Einfluss ihrer Ideenkreise auf den unsrigen geschichtlich nachweisbar sei. Abgesehen von den empirischen Nachweisungen hat die Ansicht von Gladisch dieses voraus, dass nach ihr der Geist, bevor er zum Universalismus vorschritt, seine einzelnen Momente, die er in den verschiedenen Volksgeistern auseinandergelegt hatte, im Hellenenthum in der Form der Persönlichkeiten sammelte und auferstehen liess, während nach dem Verfasser allerdings in Uebereinstimmung mit seiner früher dargestellten Anschauung von der missgünstigen Wahrheit, die immer noch den besten Trumpf im Spiele mit den Subjecten für sich behält, neben der Geschichte noch Wahrheitsmomente als Stiefkinder nebenher laufen, die der weltgeschichtliche Geist bis jetzt noch nicht anerkennt und vielleicht nie anerkennen wird. Es ist dieses bei ihm um so natürlicher, als er wenig Werth darauf zu legen scheint, was die eigenthümliche Anschauung eines Volkes aus einer Sache macht, sondern sie schon für dasselbe hält, wenn er sie nur, wenn auch unter den verschiedensten Verhältnissen, wieder findet. Denn allerdings, wenn jene ältere Gestaltung der jüdischen Glaubenslehre, zur Zeit der politischen Selbstständigkeit der Hebräer vor der babylonischen Gefangenschaft, weil die ganze (?) politische und bürgerliche Einrichtung derselben in der ägyptischen Bildung wurzeln muss, während der jüdische Geist dieser Zeit sich überall polemisch gegen das Aegyptenthum verhält, und somit auch diese Einrichtung eine ganz andere Beziehung und Bedeutung haben musste, kann es nicht schwer fallen, auch die griechische Philosophie aus dem ägyptischen Ideenkreise hervorgehen zu lassen, da beide Völker sonst in naher Verbindung mit einander gestanden

haben. Ueberhaupt geht der Verfasser zu wenig darauf ein, was aus der Natur des Geistes von selbst erfolgt, und legt einen zu grossen Werth auf historische Tradition, obgleich da erst die Philosophie anfängt, wo diese zu Grund geht und nur als autonomische That des Geistes erhalten ist. So sehr es auch als bedeutender Gewinnst angesehen werden muss, wenn der ägyptische Geist sich uns erschliesst: so dürfte doch schwerlich der Philosophie unmittelbar viel daran gelegen sein, zu erfahren, wie Vieles aus Aegypten traditionell in's Griechenthum überging, da der griechische Geist das Aufgenommene wiederum vernichtete, um es aus der freien Selbstthat als neue Schöpfung hervorgehen zu lassen. Von dieser Allmacht des Geistes, das Object in Nichts aufzulösen und aus demselben es wiederum von neuem zu schaffen, kann überhaupt der Verfasser kaum eine Ahnung haben, weil er sonst vor Allem sich die Frage gestellt haben würde, ob denn der Ideenkreis der Aegypter und Baktrer ein philosophischer war oder nicht vielmehr ein rein religiöser, und unmöglich könnte er, wie er es überall thut, Philosophie und Religion unter einander mischen und daraus, dass das Christenthum aus dem Judenthum hervorging, schliessen, dass das ältere Judenthum mit in die Darstellung der Geschichte unserer abendländischen Philosophie hereingezogen werden müsse.

Was nun die Methode der Darstellung der Geschichte der Philosophie betrifft: so muss man es allerdings dem Verfasser (S. 26) zugestehen, dass der Darsteller derselben ein doppeltes Amt zu erfüllen hat, das des Geschichtschreibers und das des abstracten Denkers, d. h., besonders auf dem Gebiete des Alterthums, einerseits das in concreten Bildern Dargestellte in die dialektische Flüssigkeit aufzulösen, und andererseits aus den einzelnen uns überlieferten Torsen der Systeme uns eine vollständige Anschauung dieser selbst zu verschaffen, die vollständigen Gestalten selbst also zu construiren und zu ergänzen; obgleich man ihm nicht zugeben wird, dass Nichts leichter ist, als eine Reihe guter und durchaus untadeliger Verhaltungsregeln zu geben, wie eine Geschichte der Philosophie geschrieben sein müsse, dass sie meistens auf der flachen Hand liegen und es keines grossen Scharfsinnes bedarf, um sie aufzustellen. Denn wenn es auch wahr ist, dass zur Geschichtschreibung eine künstlerische Befähigung nöthig ist, die ihren Ursprung in einer instinctiven Genialität hat: so muss doch auch diese einerseits sich entwickeln und wird diese Entwickelung durch Vorführung der zu stellenden Anforderungen gefördert, und ist andererseits die Einsicht in diese Anforderungen nicht so leicht, da sie aus dem Begriffe der Philosophie und der Geschichte allein gewonnen werden kann, und also die Philosophie im Allgemeinen und die Philosophie der Geschichte insbesondere zu ihrer Voraussetzung hat. Wir sind darum auch wirklich zu der Behauptung berechtigt, dass der Verfasser nicht darum die Methode zur Geschichte der Philosophie nicht exponirte, weil sie zu leicht ist und auf der „flachen Hand" liegt, sondern weil sie ihm zu schwer und allzusehr in der

Tiefe liegt. Nur so lässt es sich erklären, warum er später S. 28 es für nöthig hielt, auseinander zu setzen, wie sie nach seiner Ansicht nicht geschrieben werden müsse, da doch jedenfalls die negative Seite dieser Methode weniger nöthig sein müsste, als die positive. Eine solche negative Seite der Methode ist ihm, dass der Darsteller seine Subjectivität nicht mit sich herumtrage, sondern sich ganz in die Objectivität des darzustellenden fremden Systems versenke. Eine solche subjective Kritik, die man die höhere nennt, aber die Kritik der Beschränktheit genannt zu werden verdiene, sei in früherer Zeit vom kirchlichen Standpunkte aus geübt worden, und haben namentlich Demokrit und Epikur als Heiden, Ungläubige, Gottlose u. s. w. durch sie gelten müssen. Diese Beschränktheit, behauptet der Verfasser, sei bei einem heutigen Geschichtschreiber der Philosophie nicht mehr zu befürchten und zwar nicht etwa aus inneren Gründen, vielmehr seien noch heute die Meisten für die Belehrungen der Erfahrungen so völlig unempfänglich, dass sie es selbst nicht merken, sondern aus dem ganz äusserlichen Grunde (?), weil nach der jetzigen Stellung der Philosophie zur Theologie bei einem Philosophen schwerlich eine vorherrschende theologische Denkweise sein möchte. Desto mehr aber habe sich heute ein Geschichtschreiber der Philosophie vor philosophischen Vorurtheilen, besonders der herrschenden Schule zu hüten. Nur bei den starken Charakteren, und auch da nur nach einem starken und mühsamen Kampfe, könne sich das Denken von den Fesseln der Schule, in der man seine Jugendbildung genoss, frei machen, woher es denn komme, dass die meisten Philosophen ihr Lebenlang einer Schule angehören, die wenigen Starken ausgenommen, die selber eine Schule machen. Diese Art der geistigen Unselbstständigkeit verhindere oft ganz das Verständniss der philosophischen Systeme. Denn eine Hauptbedingung zur Auffassung und Darstellung eines philosophischen Systems sei die Fähigkeit, sich in einen fremden Vorstellungskreis so hineinzuversetzen, dass er nicht allein die fremden Gedanken in sich nachzuerzeugen im Stande sei, sondern dass er auch in seinem eigenen Vorstellungskreise den vollkommen gleichgeltenden Ausdruck für den fremden Gedanken finde. — Aus dem Ganzen geht hervor, dass der Verfasser, im Widerspruche mit Archimed, nicht eine feste Stelle fordern würde, um die Erde aus ihrer Achse zu reissen, vielmehr dieses besser thun zu können glaubt, wenn er zwischen Himmel und Erde in beständiger Schwebe gehalten wird. Das Anhängen einer Schule ist Zeichen der Charakterschwäche. Warum aber? Der Meister einer zur Herrschaft gelangten Schule hat die volle Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen und sie zu begreifen gesucht: sollte es da nicht möglich sein, dass dieses System selbst starken Geistern, so lange diese Bildungsstufe noch nicht überschritten ist, noch vollkommen genüge, ja auf sie seine Allgewalt ausübe? Wie ist es möglich, dass Einer keiner Schule angehört, nicht Eklektiker ist — den Eklektizismus verwirft der Verfasser selbst S. 18 — und selbst zu keinem Systeme gelangt und dennoch

Philosoph ist; was ist dann der Inhalt seiner Philosophie? Besteht die Aufgabe eines Geschichtschreibers der Philosophie, die Systeme in ihrer Unmittelbarkeit zu lassen, wäre es dann nicht diesem Geschichtschreiber gerathener, diese Systeme nur abzuschreiben, höchstens mit Beifügung erklärender Noten zu excerpiren? Er soll, nach dem Rathe des Verfassers, in seinem eigenen Vorstellungskreise den vollkommen gleichgeltenden Ausdruck für den fremden Gedanken finden; gibt es aber einen solchen, muss der Ausdruck nicht schon desshalb eine andere Geltung haben, weil er aus einem anderen Vorstellungsreise hergenommen ist. Endlich bleibt uns ja der Verfasser die Hauptsache schuldig, nämlich das Kriterium, woran es zu bemessen wäre, dass der adäquate Ausdruck gefunden ist; ihn gefunden zu haben, darauf macht jede Darstellung sicheren Anspruch. — Neben dieser einen Gattung der beschränkten Kritik weiss nun der Verfasser noch zwei andere aufzuzählen, nämlich die aus der Befangenheit der Tagesmeinungen hervorgehende, die die griechische Bildung als eine originelle betrachtet, und endlich die aus einem Verranntsein in bestimmte Autoren des Alterthums entstehende, die als Maasstab für die Aechtheit oder Unächtheit anderer Autoren gebraucht werden. Die Logik scheint er übrigens nicht für ein Erforderniss einer Geschichtschreibung der Philosophie zu halten, weil er es sonst etwas genauer mit ihr genommen haben würde. Nach der „offenen Erklärung über die falsche Methode," nach welcher eine Geschichte der Philosophie nicht geschrieben werden soll, lässt er einige Worte folgen zur Erklärung der Grundsätze, nach welchen er selbst seine Geschichte zu schreiben gedenkt. Wir sehen uns aber vergeblich sowohl nach der Erklärung der falschen Methode um, da im Früheren von einer Methode gar nicht die Rede war, als nach einem leitenden Grunde für die folgenden Worte. Diese machen darauf aufmerksam, dass die Geschichte der Philosophie einen inneren, wesentlichen Bestandtheil der gesammten Geschichte der menschlichen Bildung ausmacht, und beide daher nicht getrennt werden können, dass demnach jeder Denker aus seiner Zeit begriffen werden müsse und endlich der fortschreitende Fluss dieses allgemeinen Bildungsganges an die Zeitfolge gebunden sei. Diese, nach eigenem Geständnisse, wenigen Sätze haben sich ihm (S. 39) durch eine „aufmerksame und langjährige Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie von selber aufgedrängt und sind nicht *a priori* konstruirt. Wir bedauern nur, dass zu dem, was Wahres in diesen wenigen Sätzen ist, der Verfasser eine so aufmerksame und langjährige Beschäftigung nöthig hatte, und dass diese ihn nicht vor dem Unwahren darin bewahrte. Aus diesen Sätzen werden alsdann die Folgerungen gezogen: 1) Dass die Darstellung der Geschichte der Philosophie die Darstellung der allmälig vor sich gehenden Entwickelung des Denkens und der durch das Denken hervorgebrachten Erkenntriss sei, 2) dass die Geschichte der Philosophie auf die Entwickelung der allgemeinen geistigen Bildung die sorgfältigste Rücksicht zu nehmen habe, dass endlich 3), da in der Entwickelung des Denkens und der Erkennt-

niss ein nothwendiger, innerer Zusammenhang stattfinde, der sich in der Zeitfolge von selbst herausstelle, ein einfaches, äusseres Mittel gegeben sei, diesen Entwickelungsgang aufzufinden und darzustellen. Hiergegen haben wir die drei Fragen zu stellen: 1) wenn es wahr ist, dass die Philosophie die Entwickelung des Denkens darstellen soll, warum diese Entwickelung nicht besser an den empirischen Wissenschaften nachgewiesen werden kann, besonders da ja so oft die Versicherung gegeben wird, dass es nur ein empirisches Wissen gebe und alles andere nur Muthmassungen seien, um die Lücken der Empirie auszufüllen; 2) in welchem Verhältniss steht die Philosophie zum allgemeinen Bildungszustande, und welche Grenze hat sich demnach die Geschichte der Philosophie der Culturgeschichte gegenüber zu ziehen; 3) ob nicht noch, bevor ein Prinzip zu seiner durchgängigen Entwickelung gekommen ist, schon ein anderes auftauchen und in den Denkprozess hineingezogen werden kann, so dass das frühere Prinzip später nochmals aufgenommen und weiter entwickelt wird. Ist dieses letztere möglich, und wohl schwerlich wird Herr Röth dieses in Abrede stellen, mit welchem Rechte kann derselbe behaupten, dass sich, sobald nur die einzelnen Erscheinungen in der Entwickelung der Philosophie streng nach der zeitlichen Reihefolge geordnet sind, auch der innere Zusammenhang in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander von selbst herausstellen müsse? Mehr als Aufstellung der leitenden Prinzipien liegt es ihm am Herzen, dass man ja nicht vergesse, wie sauer ihm diese Arbeit geworden, und fühlt er sich gedrungen, nachdem er in den verschiedenen Constructionen den Leser schon vielfach daran erinnerte, es nochmals nach Art des Kindes, das Salz forderte, um Fleisch zu erhalten, auf eine zarte und rührende Weise anzudeuten. „Wenn nur auf diese Weise, so schliesst die Einleitung, eine nachweisbar richtige, dabei zugleich anschauliche und lesbare (!) Darstellung von der Entwickelung der Philosophie entsteht, so wird es dem Leser wahrscheinlich vollkommen gleichgültig sein, welche Regeln der Verfasser sich selber auferlegt hat, um zu diesem Ziele zu gelangen, auf welchem mühseligen Wege er zu der Kenntniss des Stoffes gekommen ist, und wie grosse oder wie kleine Anstrengung, welche Studien, welche Kombinationen, und welches oft erschöpfende Nachsinnen, wie viele Arbeitstage und Nachtwachen es dem Verfasser gekostet hat, ehe er aus diesem Stoffe seine Resultate fand, wie viel Fehlversuche und durchstrichene Blätter endlich in den Papierkorb wanderten, ehe aus den gefundenen Resultaten eine einfache schlichte Darstellung wurde, die von dem Chaos, in welchem der Verfasser den Gegenstand antraf, hoffentlich nur noch eine schwache, verzeihliche Rückerinnerung anregt.“

Eine nähere Einsicht in seine Denkweise gewährt uns der Verfasser im ersten Kapitel (S. 43). Aus den beiden schon obenerwähnten Glaubenskreisen, dem ägyptischen nämlich und dem baktrischen, entwickelte sich, wird uns hier versichert, die griechische Philosophie. Der christliche Glaubenskreis, ebenfalls in jenen beiden

wurzelnd, bildete die griechische Philosophie durch seinen Einfluss um und brachte die des Mittelalters hervor. Unsere heutige Philosophie entstand aus dem Zusammenstoss des christlichen Glaubenskreises und der in ihm ausgebildeten Philosophie mit der neuerweckten griechischen Geistesbildung. Folglich ist die Philosophie aus religiösen Ideenkreisen entsprungen und umgebildet worden, und aus dem Kampfe mit ihnen ihre heutige Gestaltung hervorgegangen. Erst die allerneueste Zeit hat die Einheit der Religion und der Philosophie wieder erkannt. Diese Einheit ist also eine Wahrheit, welche an die Spitze einer jeden Geschichte der Philosophie gestellt werden muss, und nur wegen des entscheidenden Einflusses, den dieser Satz auf die ganze Behandlungsweise ausübt, gibt sich der Verfasser nochmals die Mühe, ihn genau zu beleuchten. Hier ist in Kurzem die Beleuchtung! Es ist nur ein Vorurtheil, dass die alten Religionen nichts als Mythologien gewesen seien. Die aus Volksvorstellungen zusammengesetzten Göttergeschichten, Sagen und Mährchen bilden den Theil der religiösen Vorstellungen, welcher als der menschlichste den geeignetsten Stoff für die Schöpfungen der Phantasie, somit für Künstler und Dichter darbietet, während die höheren religiösen Vorstellungen, die eigentlichen Götterbegriffe, in dem Maasse, wie sie reiner sind und ihrem Gegenstande angemessener, sich jener Darstellungsweise entzogen. Diese Mährchen- und Sagenhülle hat jeder Glaubenskreis um sich, in keinem aber ist sie der eigentliche Kern. Eben so lächerlich, wie es wäre, wenn man der christlichen Religion keine tieferen Vorstellungen zuschreiben wollte, als diejenigen, welche den Darstellungen der christlichen Kunst zu Grunde liegen, eben so ungerecht ist es, wenn man die alten Religionen bloss auf jenen Vorstellungskreis beschränken will, welcher sich in den Werken der alten Künstler und Dichter vorfindet. — Man sieht, je weiter der Verfasser mit seiner Beleuchtung vordringt, desto finsterer wird's um ihn und um uns. Die Einheit der Philosophie und der Religion ist die Voraussetzung der Geschichte der Philosophie. Folglich müssen beide sich decken und können nie in eine Kollision kommen; die Geschichte der einen muss zugleich die Geschichte der anderen sein. Der christliche Glaubenskreis, wird behauptet, habe die griechische Philosophie umgebildet. Es lässt sich dieses schon nicht gut denken, da ja beide aus einen und denselben Quellen, aus den ägyptisch-baktrischen entsprungen sind, und beide Strömungen also, wo sie zusammentreffen, eine Umbildung oder vielmehr, wegen ihrer Zusammengehörigkeit, ihre wahre Bildung erhalten müssen. Wie soll es nun aber gekommen sein, dass durch den Zusammenstoss dieser durch den Einfluss des christlichen Ideenkreises umgebildeten Philosophie mit der neu erweckten griechischen Geistesbildung unsere heutige Philosophie entstanden sei, die von der Philosophie sich zu trennen und erst in der neuesten Zeit mit derselben sich zu verschmelzen suchte? Kann ja die griechische Geistesbildung nur der Inhalt des Kreises sein, der seine Konstruction im Centrum der Philosophie hat: so lange das Centrum

dasselbe bleibt, kann der Kreis sich nur erweitern, aber nicht sich selbst durchschneiden. Das Vorurtheil, als seien die alten Religionen nur Mythologien gewesen, muss beseitigt werden. Wir glauben es schon längst durch die gegenwärtige Weltanschauung beseitigt, die keine Zeit und keinen Raum des Daseins von der Wahrheit verlassen sein lässt — der *horror vacui* ist schon lange aufgegeben — folglich in den entferntesten Zeiten und Räumen den Geist, der die Wahrheit selbst ist, aufsucht und findet. Nur die Grundanschauung des Verfassers, von er der ausgeht und zu der er zurückkehrt, ja mit der er wahrhaft gross thut, nach welcher die Wahrheit nie ganz da sein wird, setzt dieses Vorurtheil, setzt es, wenn er auch nach Art des Sisyphus sich alle Mühe gibt, es weg zu wälzen. Die gegenwärtige Weltanschauung beseitigt nur das Vorurtheil der Mythologie, indem sie die Wahrheit auch in der mythologischen Form anerkennt; die Grundanschauung des Verfassers setzt die Mythologie, die als geschichtliche Thatsache einmal da und nicht weg zu raisonniren ist, selbst als Vorurtheil. Die Künstler und Dichter, für uns die höchsten Persönlichkeiten, in denen die Menschheit ewig das Fest der Versöhnung feiert, denen der Glaube an die Menschheit die nährende Ambrosia ist, umhüllten nach ihm die höheren religiösen Vorstellungen mit Sagen und Mährchen. Nach uns gibt der Künstler in den Werken der Kunst sein eigenes Selbst als Hostie hin, nach ihm nur eine erkünstelte Hülle, nicht einmal seine Kleider, sondern zu dem Behufe verfertigte Larven. Wir sehen hier deutlich die Consequenz. Wo die Menschheit im Besitze der Wahrheit ist, da ist auch diese, d. h. ihre Darstellung, des Menschen schönste Gestalt, und haben diejenigen Persönlichkeiten, die der Menschheit Spitze bilden, nur ihren eigenen Inhalt herzugeben, wenn die Menschheit an ihrer wahren, d. h. wahrhaft schönen Gestalt sich erfreuen und emporrichten soll. Wo, wie beim Verfasser, die Wahrheit als ein ewig Jenseitiges ausserhalb der Menschheit ihren selbstsüchtigen Thron aufgeschlagen hält, da muss sie mummenhaft umhüllt werden, wenn der Mensch etwas sich Aehnliches in ihr erblicken soll; da heisst es (S. 49): „Kein Wunder also, dass die Dichter und Künstler, denen die Darstellung und Verschönerung der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens nach dem Wesen der Kunst höchste Aufgabe ist, sich vorzugsweise diesem Vorstellungskreise (der Mährchen und Sagen) anschliessen, und auch selbst die höheren religiösen Vorstellungen in eine solche Form verhüllen, da sie nur unter dieser Einkleidung einer schönen Darstellung fähig werden."

Wie die Wahrheit in Stücke zerhackt und nur in kleinen Dosis dem wirklich kranken Menschengeschlechte dargeboten wird, so natürlich auch der allgemeine Geist, wie der des Einzelnen. Ausser den Bedürfnissen seiner Phantasie, welchen die Mährchen und Sagen ihr Dasein verdanken, hat da jedes Volk auch noch die seines Herzens, seiner frommen Gefühle, und die des Verstandes, seiner Erkenntniss. Daher hat jede alte (?) Religion ausser jenem

Sagenkreise, noch andere Theile, welche aus beiden letzteren Seelenkräften hervorgegangen sind. Während die Bedürfnisse des Herzens im Cultus ihre Befriedigung finden, werden die des Verstandes durch eine Glaubenslehre, eine religiöse Speculation, befriedigt. Natürlich ist es da, dass der Götterglaube und die Götterverehrung früher vorhanden sind, als die erst bei einer steigenden geistigen Bildung rege werden. — Was hier nur ausserhalb des Anderen da ist, das hat die wahre Philosophie innerhalb des Anderen. Sie kennt keine Bedürfnisse des Herzens, die neben denen der Phantasie und des Verstandes, oder auch nur vor und nach laufen. Im Mythologischen und dem Cultus ist ihr die Speculation mitenthalten; sie entwickeln sich aneinander und ineinander. Sie hat es daher nicht nöthig, wie diess der Verfasser thut, den Götterglauben, nachdem vorher nur von Mährchen und Sagen die Rede war, einzuschmuggeln, und sie freut sich dessen, da er ihr in jeder Gestalt zu hoch steht, um ihn auf solche Weise herabzusetzen. Der Glaube ist ihr die Naturseite der Speculation, dem Menschen an-, oder vielmehr mitgeboren. Wie die Natur dem Geiste Voraussetzung, darum aber auch nur das Andere ist, so der Glaube der Speculation. Diese hat sich in und an ihm zu entwickeln und ist er darum ihr Correctiv. Wie die Natur den Inhalt des Geistes in der Form des Aussereinander darlegt, so legt auch der Glaube den Inhalt der Speculation als selbstständige Momente nebeneinander, die auf diese Weise unter sich selbst in Widerspruch gerathen können. Beide gehören darum auch zu einander, und sind in ihrer Einseitigkeit leere Abstractionen, die als solche zu keiner wahren Existenz kommen können.

„Die Geschichte aller alten Religionen, sagt der Verfasser S. 50, weist daher eine Zeit nach, wo eine verhältnissmässig nur kleine Anzahl von Götterbegriffen vorhanden, und die Götterverehrung noch sehr einfach war. Die Götterbegriffe selbst waren aus der äusseren Natur entnommen; die Götterverehrung ging aus dem menschlichen Bedürfniss hervor.“ Insofern beide zusammengehören und mit dem Menschen gegeben sind, liegt die Nothwendigkeit dieser Erscheinung nah. Mit der Geschichte des Menschen entwickelt sich auch die Religion, und mit der Entfaltung seines Inneren geht auch der Gottesbegriff in einzelne, für selbstständig gehaltene Momente auseinander (Polytheismus), um später, sobald im Geiste und im Worte, im Selbstbewusstsein und in der Sittlichkeit als eine Einheit und Ganzes der Mensch sich wiederum erfasst, zur Einheit der Idee sich wiederum zusammenzuschliessen. Wie folgt aber beim Verfasser diess aus dem Vorhergehenden? Die Götterbegriffe sind aus der äusseren Natur genommen; ist denn aber die Natur früher einfacher gewesen, denn jetzt? Die geognostischen Entdeckungen führen auf die entgegengesetzte Erscheinung. — Die unbegründete Voraussetzung, dass alles wahre Denken nur aus der Erfahrung hergenommen sei, welche überdiess als ein Allgemeingültiges und für sich selbst Sprechendes

hingestellt wird, führt von einer Verwirrung zur anderen. Die Göttervorstellung muss darum ihren Grund in der Naturanschauung haben, und kann die Götterverehrung, als vom Bedürfnisse des Herzens gesetzt, erst hinterher kommen, während doch wahrlich der Mensch sich selbst der Nächste ist und nur von seinem Inneren heraus zu dieser Anschauung getrieben werden kann. Und ist es an und für sich nicht natürlicher anzunehmen, dass der Mensch sich in sich selbst getrieben fühlt, seine Freiheit als seine innerste Natur zu verwirklichen, sich aber von der äusseren Natur in sich wiederum zurückgeworfen fühlt, daher die Schranke in sich selbst zu setzen strebt, so dass er zugleich seinen Gott anerkennt und zugleich auch ihn verehrt? Der Verfasser mochte das wohl selbst gefühlt haben, und sich daher zu einer neuen Inconsequenz genöthigt sehen, nämlich beide, Göttervorstellung und Götterverehrung wiederum, zusammenzunehmen und aus dem Bedürfnisse des Herzens herzuleiten. Kaum hat er sie getrennt, so fährt er schon wieder naiv fort: „Beide waren gegründet in dem Gefühl von der überwältigenden Grösse und Macht der umgebenden Natur und von der Schwäche und Abhängigkeit des in ihr lebenden menschlichen Geschlechts.“ — Geben wir ihm diess zu, so dürfte diess ganz einfach erklären, wie die alten Völker auch auf die Verehrung gewisser Thiere, auf den Thierdienst verfielen. Wie hätte es anders sein können, da sie ja in vielfache Beziehungen zu den Thieren kamen, ihre Uebermacht sowohl, als auch ihren Nutzen bald fühlen mussten? Es ist daher gewiss interessant, dass der Verfasser gerade auf die entgegengesetzte Folgerung geführt wird. „Daher zeigt, knüpft er unmittelbar an, die Geschichte aller alten Religionen, dass die ersten Götterbegriffe aus der Anschauung der Aussenwelt hervorgegangen und auf die Aussenwelt bezügliche Begriffe waren u. s. w. Diess beweist die Religionsgeschichte aller alten Völker, die eine selbstständige Bildung hatten, der Aegypter, Baktrer, Inder, Chinesen. Alle anderen Ansichten, die einen Fetischismus, Thierdienst u. dgl. als die ältesten Formen der Religion annehmen, sind Träume der Neueren, namentlich erst aus den letzten Jahrhunderten, von denen die Geschichte der ältesten Völker Nichts weiss, hergeholt von den heutigen Formen schon wieder gesunkener Civilisationen, die ohne Grund als Formen entstehender Gesittung betrachtet und auf die ältesten Zeiten willkürlich und nach blossen Hypothesen übergetragen wurden.“ Wir kennen überhaupt die Neueren nicht, die den Fetischismus als die älteste Religionsform betrachtet hätten, vielmehr nur Solche, die denselben als Mittelkette zwischen der Verehrung der Elementarmächte und der Geister der Organismen einerseits und der menschlichen Persönlichkeit im Heroenthum andererseits annahmen. Wäre auch uns Nichts von einem Fetischismus überliefert, so dürften wir ihn dennoch als geschichtliche Hypothese voraussetzen. Indessen wurde in neuerer Zeit auch noch von einer anderen Seite der Fetischismus als unbegründet bestritten, und wollen wir daher später, wo wir des Verfassers Ansichten von dem ägyptischen

Glaubenskreise zu beurtheilen haben werden, auf diesen Punkt zurückkommen. So wie nun der Verfasser den Fortgang von der Verehrung der elementarischen und planetarischen Mächte zum Fetischismus nicht anerkennt, so auch nicht die Fortentwickelung zu der der menschlichen Persönlichkeit, und sieht er sich daher genöthigt, für diese einen besonderen Erklärungsgrund herbeizuziehen. An die aus der Anschauung der äusseren Natur hervorgegangenen Götterbegriffe soll sich bei dem längeren Bestand der menschlichen Gesellschaft eine zweite untergeordnete Reihe von Göttervorstellungen angeschlossen haben, die aus dem Kreise der Geschichte und des Menschenlebens selbst sich entwickelten. Später muss die Entstehung dieser Götterbegriffe darum sein, weil sie den Glauben an die Fortdauer der Seelen voraussetzen. Dieser Glaube, wird behauptet, müsse sich schon mit dem ersten Erwachen des Nachdenkens eingestellt haben, da der Wunsch fortzuleben tief in der menschlichen Brust liegt, und die Vorstellung von einer gänzlichen Vernichtung dem Gefühle anstössig und unerträglich ist. Sobald mit diesem Glauben die Möglichkeit sei gegeben gewesen, sich einen Verstorbenen als fortlebend und fortwirkend zu denken, habe die Erhebung geschichtlicher Persönlichkeiten zu gottähnlichen Wesen von selbst erfolgen können, nach der allgemeinen durch die ganze Geschichte hindurch sich ziehenden Erscheinung, dass das Andenken an bedeutende Menschen in demselben Maasse, als es im Laufe der Zeit in der Erinnerung an Bestimmtheit und Schärfe verliert, sich ins Grosse und Wunderbare steigert, bis solche Persönlichkeiten in der Vorstellung der späteren Geschlechter geradeswegs zu übermenschlichen Wesen werden. Der Dienst solcher Verstorbenen, in der Erinnerung ins Grosse und Wunderbare gesteigerten Persönlichkeiten, weil er die Phantasie der Menge mehr anspricht und ihrer Fassungskraft zugänglicher ist, nehme darum im Laufe der Zeit immer mehr zu und verdränge zuletzt den Dienst der allgemeinen Götterbegriffe fast gänzlich. — Wie wird hier mit unbestimmten Zeitkategorien, wie "Früher" und „Später," nach blosser Willkür umgesprungen! Die aus dem Menschenleben selbst entwickelten Göttervorstellungen sollen sich erst bei dem längeren Bestand der menschlichen Gesellschaft als untergeordnete Reihe angeschlossen haben, weil sie die Fortdauer der Seele voraussetzen. Da aber doch die gänzliche Vernichtung dem Gefühle unerträglich ist, muss dann nicht der Glaube an die Fortdauer mit dem Menschen selbst, nicht erst mit dem erwachten Nachdenken, gesetzt sein? Der Verfasser hilft sich mit der Annahme, dass erst die ins Grosse und Wunderbare steigernde Erinnerung die Verehrung solcher Persönlichkeiten habe hervorrufen können. Braucht denn aber die Erinnerung zu dieser Steigerung eine so lange Zeit; wer weiss nicht aus der Erfahrung, wie schnell dieselbe vor sich geht? Ist es überdiess nöthig, zu dieser Steigerung der Persönlichkeit in der Erinnerung die Zuflucht zu nehmen, um den Dienst der Verstorbenen zu erklären; liegt es nicht vielmehr näher, jene aus diesem

abzuleiten? Allerdings, wenn die Wahrheit nicht aus dem Menschen heraus sich entwickelt, wenn sie von Aussen stückweise in ihn hineinkommt, lässt sich im Allgemeinen Nichts dagegen einwenden, wenn erst durch Entstellung und Verzerrung, durch den Mangel an Bestimmtheit und Schärfe der Auffassung die alten Völker ihre Götter sich errungen haben, an denen sie ihr besseres Selbst herausarbeiteten, in denen sie sich stets der Endlichkeit entnommen wussten. Nur da, wo die Wahrheit das treibende Element im Menschen ist, das in dessen Vollendung zugleich als Resultat, als die Blüthe und Frucht, sich bewährt, wird man zur Umkehrung des Verhältnisses sich geneigt fühlen, d. h. wird man die Annahme natürlicher finden, dass die Erinnerung den Persönlichkeiten nicht die Schärfe und Bestimmtheit nimmt, sondern in Wahrheit ihnen das wirklich wiedergibt, was die beschränkte Gegenwart, deren Auge durch die aus der Pfütze der Gemeinheit aufsteigenden Dünste getrübt ist, ihnen entzog, und wird man den Grund hiervon darin finden, dass der Tod die Persönlichkeit wiederum in den Schooss der Gottheit, in das Reich der Grösse und des Wunders, zurückführt. Es muss die Menschheit, nach dieser Anschauung, das Göttliche schon in ihr offenbar gewusst haben, als sie ihre einzelnen Subjecte nicht mehr dem Tode preisgab und ihnen in der Erinnerung die Wohnung der Seeligen bereitete. Die Consequenzen sind leicht gezogen. Nach dem Verfasser (S. 53) hängt die erste Klasse der Götterbegriffe mit der Weltanschauung eines Volkes aufs Engste zusammen, da sie unmittelbar aus der Wahrnehmung der Aussenwelt hervorgeht, und enthält gewöhnlich (!) die ersten Keime zu einer eigentlichen religiösen Speculation, während die zweite Klasse den Kern der Mythologie, der religiösen Sagengeschichte, ausmacht, an welche der ganze übrige Mährchenkreis, aus der Phantasie eines Volkes herausgebildet, sich anschliesst, und darum von eigentlich religiösem Gehalte am meisten entblösst ist, und mit der vom Denken erstrebten Erkenntniss am wenigsten zu thun hat. Wie überall der Irrthum, geräth auch hier der Verfasser mit sich in Widerspruch, indem er S. 15 eine fortschreitende Entwickelung zur Wahrheit annimmt und darum die durch das reine, nach ihm, unwahre Denken erzeugte Erkenntniss in steter Abnahme vor dem Erfahrungswissen begriffen sein lässt, hier aber dennoch die eigentliche religiöse Speculation als die frühere, das Mythologische, vom eigentlich religiösen Gehalte Entblösste als die spätere geschichtliche Thatsache setzt. Nach der philosophischen Geschichtsbetrachtung findet hingegen auch hier eine stete Entwickelung der Wahrheit statt, indem sie im Dienste der Verstorbenen, im mythologischen Sagenkreise einen Fortschritt von dem Naturdienste, eine Rückkehr des Geistes aus der Aeusserlichkeit des Naturgegenstandes in sich, sieht.

Wie diese erwähnten Keime einer religiösen Speculation sich entwickeln, erörtert der Verfasser im Weiteren. „Erst nach der Ausbildung dieses Götterkreises wird das Bedürfniss des Verstandes rege, von dem Weltganzen selbst eine Erklärung zu erhalten,

Die ersten Versuche zu einer solchen Erklärung entstanden nothwendiger Weise viel später, als die übrigen Theile eines Glaubenskreises. Denn ein Volk musste schon einen grossen, ja fast den grössten Theil seiner Entwickelung zurückgelegt haben, ehe nur das Bedürfniss nach einer Erkenntniss in ihm fühlbar werden konnte; die geistige Bildung musste schon sehr hoch gestiegen und das Denken selbst gereift sein, ehe nur ein Denker befähigt sein konnte, einen Versuch zur Befriedigung jenes Bedürfnisses zu unternehmen." Wir bedauern, dass der Verfasser, der soweit in die Vergangenheit zurückgreift, um uns die Entwickelung des Denkens anschaulich zu machen, uns nicht zuvor mit einer Psychologie beschenkte, damit wir eine Anschauung von seinem Denken erhalten hätten. Drei Bedürfnisse hat also der Mensch nach ihm, das der Phantasie, das des Herzens, das des Verstandes. Letzteres wird erst rege, wenn ein Volk den grössten Theil seiner Entwickelung zurückgelegt hat. Wir wissen nur nicht, ob dieses Bedürfniss ursprünglich im Menschen mit den zwei andern gegeben ist, oder nur später durch irgend eine künstliche Maschine in ihn hineingeschossen wird. Nehmen wir zunächst das erste an, was ihm gewiss auch wahrscheinlich ist: so fragt es sich, warum es erst so spät rege wird, wer es auf einmal aus seinem Schlafe aufweckt? Ferner, wie kann man behaupten, dass das Volk schon den grössten Theil seiner Entwickelung durchgemacht haben müsse, bevor dieses Bedürfniss erwacht? Liegt es im Menschen, so gehört es mit in dessen Entwickelung. Nehmen wir aber das andere an, so möchten wir erklärt wissen, wie es kommt, dass dieses Bedürfniss immer zur rechten Zeit sich einfindet, dass es immer wartet, bis der grösste Theil der Entwickelung schon durchgemacht ist. Der Verfasser würde sich um die Philosophie verdient machen, wenn er einmal einen solchen Menschen aufzeigte, der mit Phantasie und Herz begabt ist, dem aber das Bedürfniss des Verstandes abgeht, würde gewiss einen verdienstvollen Beitrag zur Philosophie der Geschichte liefern, wenn er im Einzelnen nachwiese, wie die geistige Bildung eines Volkes schon hoch gestiegen, und sein Denken gereift war, und ihm dennoch das Bedürfniss des Verstandes fehlte. Was ihn in die Klemme bringt, ist die Erscheinung, dass die Philosophie, insoweit sie in festgegliederten Systemen sich manifestirt, erst spät in der Geschichte der Völker auftritt. Würde er das denkende Subject nicht an die geistlose, abstracte Objectivität verrathen, könnte es ihm nicht schwer fallen, für diese Thatsache die richtige Erklärung zu finden. Der Geist des Volkes muss sich nach allen Richtungen hin schon verwirklicht haben, wenn er sich in seiner Totalität, also auch in seinen Beziehungen zum Absoluten sowohl, als zur Aussenwelt, erfassen und begreifen soll. Die philosophische Denkweise ist also schon zugleich in und mit den übrigen Geistesthätigkeiten gesetzt und rege, nur bringt sie es so lange noch nicht zu einem lückenlosen Ganzen, als der Geist selbst sich noch nicht als ein Ganzes zu verwirklichen vermochte. Bei der einseitigen Auffassungsweise hingegen, die der

Verfasser hinsichtlich der Philosophie beurkundet, die wiederum in der Zersplitterung den Grund hat, in welcher er Subject und Object anschaut, musste er in solche Labyrinthe gerathen und mit jedem Schritte vorwärts sich immer mehr verirren, und zwar der Art, dass es für den Kritiker zum unerquicklichsten Geschäfte wird, ihm noch weiter zu folgen.

Aus dem Vorigen zieht er den Schluss — den Zusammenhang aufzufinden hält schwer — dass bei einem Volke, dessen geistige Bildung hauptsächlich auf seinem Priesterstande beruht, die religiöse Dichtung den ersten Versuchen der religiösen Speculation lange vorausgehe. Ob nun bei einem Volke die ersten „Denkversuche“ eine religiöse Färbung annehmen oder nicht, macht er davon abhängig, ob es einen gesonderten Priesterstand als Träger seiner geistigen Bildung habe oder nicht. Letzteres soll bei den Chinesen der Fall sein, und darum deren Entwickelung sowohl im Denken, wie in der Dichtung der religiösen Färbung entbehren; ersteres hingegen bei den Indern, ihre ganze Bildung daher den priesterlichen Einfluss an sich tragen. Nur in den äusseren politischen Institutionen also, schliesst er selbst weiter, hat es seinen Grund, wenn die Philosophie im Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung eine religiöse Färbung bald annahm, bald wieder verlor. Bei den Griechen und Römern verlor die Philosophie ihren ursprünglichen religiösen Charakter, weil beide Völker keinen selbstständigen, abgeschlossenen Priesterstand besassen. Im Mittelalter dagegen trat die Philosophie mit der Glaubenslehre der Kirche von neuem in enge Verbindung, weil das Christenthum allmählig einen selbstständigen, wenn auch nicht erblichen Priesterstand erhielt, welcher während des ganzen Mittelalters der hauptsächlichste Träger der höheren wissenschaftlichen Bildung war. In der neueren Zeit wiederum trennte sich die Philosophie von der Kirchenlehre, weil neben dem Priesterstande ein selbstständiger Lehrerstand sich gestaltete, der die geistige Bildung über die sämmtlichen höheren (?) Klassen der Gesellschaft verbreitete, und ein einzelner Stand aufhörte, Träger der Wissenschaft und der Philosophie zu sein. — Der Verfasser setzt uns in Verwunderung darüber, dass bei dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft noch so oberflächlich, wie es hier geschieht, über die tiefsten Probleme des Geistes raisonnirt werden kann und zwingt uns fast zur Uebereinstimmung mit ihm, dass selbst in der neueren Zeit die geistige Bildung sich nur über die sämmtlichen höheren Klassen der Gesellschaft verbreitet habe. Wie oberflächlich muss ein Denken sein, das sich eine Philosophie, die ja selbst nach des Verfassers Annahme die erste Ursache — die Gottheit — aufsucht, die überall nach dem Unbedingten, Unendlichen, also der Hauptsubstanz der Religion fragt, ohne religiöse Färbung denken kann; das das Dasein oder den Mangel dieser religiösen Färbung von den äusseren politischen Institutionen abhängig macht. Von den äusseren politischen Institutionen wird diess abhängig gemacht, und dennoch einige Zeilen weiter die enge Verbindung zwischen Religion und Philo-

sophie im Mittelalter dadurch erklärt, dass das Christenthum einen selbstständigen Priesterstand erhielt, welche Erscheinung gewiss jeder aus dem Zustande der Kirche ableiten wird, sowie wiederum die Trennung beider Geistesrichtungen in der neueren Zeit, „namentlich in den protestantischen Ländern," doch augenscheinlich mit dem Prinzip des protestantischen Christenthums, der Rechtfertigung durch den Glauben, wonach die Religion vom einzelnen Subjecte errungen sein will, enge zusammenhängt. Woher sollen denn diese äusseren politischen Institutionen zu Stande kommen, da doch nach des Verfassers eigenem Geständniss Phantasie, Herz und Verstand nach Gott ringen? oder haben sie neben diesem religiösen Ringen und ganz gleichgültig gegen dasselbe noch andere Bedürfnisse, oder hat der Geist noch andere Schränke, in denen noch Anderes aufbewahrt ist? Während er hier aber das Zusammengehörige trennt und zerfasert, weiss er wiederum, das Geschiedene als das Eine und dasselbe untereinander zu mischen, spricht erst von einer religiösen Färbung und dann von der Trennung der Philosophie vom Kirchenglauben, als sei eine religiöse Färbung ohne Kirchenglauben undenkbar. Auf diesem Wege kommt er zu dem des Weges ganz würdigen Resultate, dass die religiöse Speculation von der philosophischen nur so verschieden sein könne, wie die einzelnen philosophischen Systeme untereinander; nämlich nur durch die Art und Weise, die allen gemeinschaftliche Aufgabe zu lösen, durch den höheren oder niederen Standpunkt, den weiteren oder engeren Umfang des Gesichtskreises, je nach dem höheren oder geringeren geistigen Bildungszustande, aus dem sie hervorgegangen sind, und vergisst ganz, dass ein Volk zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen philosophischen Systemen durchdrungen sein kann, dass es aber seine volksthümliche Existenz mit seinem bestimmten Glauben aufgibt. Das Verhältniss der Philosophie zur Religion hat schon viele Erklärungsversuche veranlasst, aber noch nirgends, soweit uns bekannt, eine solche Lösung gefunden, die ein *testimonium paupertatis* sowohl über den philosophischen, als über den religiösen Fond des Autors ausstellt. Im zweiten Kapitel rückt der Verfasser seiner Aufgabe näher. Wenn wir ihm bis jetzt angemerkt haben, dass er etwas Besonderes in *petto* habe, ein welterlösendes Mysterium, mit dem er so lange zurückhalten wolle, bis der Leser die erforderliche Weihe erlangt habe: so lässt er jetzt uns näher treten, um nach kurzen Präludsionen das ganze Geheimniss uns mitzutheilen. Schon am Schlusse des vorhergehenden Kapitels wird uns gesagt, dass diese alten philosophischen Systeme einen von unserer heutigen Philosophie ganz verschiedenen Gehalt und eine ganz verschiedene Denkform haben; so dass man, wenn man sich vom Studium der modernen Philosophie an das der alten begibt, alles Andere eher findet nur nicht das, was man erwartet und sucht. In diesem Kapitel nun wird die Verschiedenheit der Erkenntniss in ihren ersten Anfängen und ihrer heutigen Ausbildung auf drei Hauptpunkte zurückgeführt: Die Speculation der Alten ist auf eine andere Weltanschauung ge-

gründet; sie fasst die Erkenntnissaufgabe in einer ganz verschiedenen Weise auf; und erzeugt endlich die Erkenntniss durch eine verschiedene Art des Denkens. Der erste Hauptpunkt wird näher erläutert. Die neuere Wissenschaft hat uns daran gewöhnt, die scheinbare Wölbung des Himmels der Endlosigkeit des Raumes zuzuschreiben und ihre tägliche Umdrehung mit Sonne, Mond und Gestirnen gegen das Zeugniss unserer Wahrnehmung auf eine Umdrehung der Erde um sich selbst und um die Sonne zurückzuführen. Unsere moderne Weltanschauung beruht also wesentlich auf der Vorstellung eines unendlichen Raumes, der mit einer unendlichen Zahl von Welten erfüllt ist, von deren einem unser Erdkörper einen so untergeordneten Theil ausmacht, dass er in Vergleichung mit der Unermesslichkeit des übrigen Weltalls fast zu einem Nichts zusammenschwindet. Das Alterthum dagegen besitzt zwar die Vorstellung von einem unendlichen Raume, kennt jedoch nur eine endliche, beschränkte Welt, in deren Mitte die Erde ruht. Das Himmelsgewölbe ist die äusserste Grenze dieser Welt, die demnach selbst eine abgeschlossene, ringsum von dem unendlichen Raume umgebene Kugel bildet. Im ganzen Alterthume wird daher das äusserste Himmelsgewölbe als der eigentliche Sitz der Gottheit, der Götter- und Geisterwelt angesehen. Nach der neueren Weltanschauung kann aber die Gottheit nichts Ausserweltliches und Ueberweltliches mehr sein, da es sich gar nicht denken lässt, wie eine unendliche, unbegrenzte Welt in einem unendlichen unbegrenzten Raum von der Gottheit eingeschlossen werden könnte; sondern sie muss mit Nothwendigkeit auch innerhalb dieses unendlichen Weltganzen gedacht werden. — Die uns gewordene Offenbarung des Mysteriums, das Resultat der mühsamen Studien, der durcharbeiteten Nächte, des langjährigen Aufenthalts in der ersten Hauptstadt der Welt, ist so überraschend, dass wir einige Augenblicke einhalten müssen, um uns zu erholen. — Sollte man ja von der veränderten astronomischen Weltanschauung das entgegengesetzte Resultat erwarten! In der alten Welt sass der Mensch in der Mitte, war er der Mittelpunkt, heute wird er um einen Theil unseres Sonnensystems rastlos herumgejagt. War es da nicht früher für den Menschen leichter, sich als das Herz der Welt, als den eigentlichen Sitz der Gottheit, diese also als ihm immanent zu betrachten? Heute scheint doch wirklich die ganze astronomische Empirie dem Menschen die Möglichkeit zu rauben, seine Geschichte als den dialektischen Prozess des göttlichen Selbstbewusstseins ansehen zu können. Was stand ferner den Alten im Wege, den unendlichen Raum ebenso gut mit Wesen zu bevölkern, als es unsere neueren Astronomen thun? Viel weiter hinaus als jene haben doch auch diese mit dem ganzen Apparate ihrer Teleskopen nicht geschaut; die astronomischen Entdeckungen können also gerade nicht viel beigetragen haben zur Annahme einer unendlichen Welt und können gewiss auch nie viel dazu beitragen, da die Unendlichkeit der Welt doch wohl durch kein Fernglas angeschaut werden kann. Und wäre es wirk-

lich denkbar, dass die Philosophie und die religiöse Speculation vor Kopernikus der Gottheit den Sitz ausserhalb der Welt, d. h. im Sinne des Verfassers um die Welt herum angewiesen hätten, sollen sie die Einsicht nicht gehabt haben, dass so die Gottheit eben so endlich, wenn auch bedeutend grösser als die Welt sein müsse? Sollen die heutige Philosophie nnd religöse Spekulation keinen überweltlichen Gott behaupten können, weil sie die Welt als eine unendliche anschauen? Weiss der Verfasser nicht, dass die Welt, so weit sie empirisch wahrgenommen wird, endlich ist und bleibt, selbst wenn sie unendlich ausgedehnt ist, d. h. keine räumliche Schranke hat? Weder der gegenwärtige Standpunkt der Astronomie zwingt die Philosophie und die religiöse Spekulation zu einem innerweltlichen Gott, noch zwang der alte Standpunkt dieselben zu einem ausser- und überweltlichen. Ein durch die Astronomie gesetzter innerweltlicher Gott wäre, da er in Beziehung zum Raume festgehalten würde, in Wahrheit ein ausserweltlicher; und der ausserweltliche, den die alte Astronomie zur Welt hinaussetzte, nahm die aus dem Inneren genommene Religion und Philosophie immer wiederum in die Welt hinein, da der ausserweltliche Gott dieser beiden Mächte nie räumlich ausserhalb der Welt sich aufhielt. Durch die Offenbarung dieses Mysteriums ist nur so viel kund geworden, dass der Verfasser das unendliche Wesen, von dem er oben (S. 62) behauptet, dass es sich der Menschheit nur so weit offenbaren wollte, dass sie es ahnen aber nicht begreifen kann, nicht einmal ahnt. Ein Mysterium bleibt es uns übrigens, dass er nach seinen Studien auf dem Gebiete der Geschichte auf ein solches Resultat kommen konnte, da ja eine oberflächliche Bekanntschaft mit den Systemen der alten Mystik schon hinreicht, um zu wissen, dass die immanente Weltanschauung nicht erst auf Kopernikus wartete.

Die zweite Verschiedenheit zwischen der antiken und modernen Philosophie findet der Verfasser weiter darin, dass jene sich um die Gegenwart wenig kümmerte und nur Vergangenheit und Zukunft der Welt, zu der bei einigen Völkern auch die Gottheit gehört, in Betrachtung zog, während, „seitdem die neueren Forschungen die Entstehung des Erdkörpers in eine so entfernte Vergangenheit zurückführt, dass unsere bisher hierüber herrschenden Ideen sich' auf eine unerwartete Weise als ganz unhaltbar herausgestellt haben, der Gedanke, Etwas über die Vergangenheit und Zukunft dieses ebensowenig in seiner Dauer als in seiner Ausdehnung begrenzbaren unendlichen Weltganzen festsetzen zu wollen, ein über die Schranken eines jeden Vorstellungsvermögens hinausschreitender geworden ist," und die Wissenschaft es daher ganz aufgegeben hat, diese Fragen zum Gegenstande der Erkenntniss zu machen und sich der Gegenwart zuwendet. Die dritte Verschiedenheit wird alsdann darin gesehen, dass die ältesten Denkversuche statt eines eigentlichen Erkenntnissgebäudes eine Geschichterzählung vom Weltganzen darbiete, und zwar eine solche, die in ihren wesentlichen Theilen gänzlich auf Dichtung beruht. In diesem

unvollkommenen Zustande des Denkens, wird alsdann bemerkt, befinden sich der ägyptische und baktrische Glaubenskreis, und im Allgemeinen war es erst Aristoteles, der das begriffsmässige Denken zu seiner ganzen Ausbildung entwickelte, von dessen Verfahrungsweise aber wieder bei dem Verfalle der Wissenschaft abgewichen wurde, so dass bis auf die Gegenwart das Phantasiedenken wieder überwiegend ist selbst bei begabten und bedeutenden Denkern.

Auch hier sehen wir wieder, wohin es führt, wenn die Geistesthätigkeiten als sich gegenseitig ausschliessend betrachtet werden. Bei einer solchen Voraussetzung kann allerdings der Mensch sich nur durch ein begriffsmässiges, d. h. hier an der Empirie sich fortentwickelndes Denken Wahrheit erringen. So lange dieses fehlte, deckte Finsterniss die Erde, ja war der Mensch selbst noch eine Geburt dieser Finsterniss. Die Geschichte der Philosophie hat alsdann nicht, so lange sie sich auf diesem Gebiete der kosmogonischen und theogonischen Dichtungen befindet, die Aufgabe, von der Entwickelung der Wahrheit zu referiren, sondern von bemitleidenswerthen Täuschungen. Wir lassen am besten den Verfasser selbst sprechen. „Es ist daher auch für unsere Zeit im höchsten Grade belehrend, fährt er nach einer langen Diatribe fort, die ältesten Denkgebäude des menschlichen Geistes genauer kennen zu lernen, denn auch abgesehen davon, dass sie oft Ansichten enthalten, die durch ihre fremdartige Eigenthümlichkeit überraschen und zum Nachdenken anregen, so führen uns gerade ihre rohen Dichtungen nicht selten zu beschämenden Vergleichungen.“ Und dennoch wäre es ganz anders zu erwarten gewesen von einer Behauptung aus, dass mit Kopernikus Gott auf immer in die Welt gekommen sei, und die Transscendenz nicht mehr aufkommen könne. Ist es da so schwierig einzusehen, dass noch heute wie ehedem Kosmogonie und Theogonie die zwei Hauptpunkte des philosophischen Denkens sind, und der ganze Unterschied nur darauf hinausläuft, dass die moderne Philosophie beide nicht als einen Akt der Vergangenheit ansieht, sondern beständig das Ich im kosmogonischen und theogonischen Prozesse begriffen sein lässt? Oder ist etwa dieses so schwierig einzusehen, dass die Dichtung in der antiken Philosophie durchaus den dialektischen Denkprozess nicht ausgeschlossen haben muss, dass sie vielmehr die angemessene Form der Philosphie ist, sowohl da, wo diese statt von der Macht einer individuellen Persönlichkeit vom Geiste eines ganzen Volkes getragen wird, als auch so oft dieselbe erst in der Form der Naivität auftritt oder als unantastbarer Schatz ihr wieder zurückgebracht ist?

Da der Verfasser von Anfang an die ganze Errungenschaft der kritischen Philosophie ignorirt, der Art sogar, dass man ihm selbst eine oberflächliche Bekanntschaft mit ihr abzusprechen berechtigt ist, so kann es nicht wundern, wenn er im dritten Kapitel das Dasein philosophischer Systeme in Griechenland vor Aristoteles in Abrede stellt, und sie sämmtlich nur für verschiedene Gestaltungen eines gemeinsamen Vorstellungskreises hält, der aus Aegypten und

Baktrien nach Griechenland gekommen sei. Ein Resultat, dem gemäss das Helenenthum im Reiche des Gedankens ursprünglich eine *tubula rasa* gewesen sein und nur mit fremdem Gute Wucher getrieben haben müsste. Es thut uns herzlich leid, den ersten Artikel unserer Rezension schliessen zu müssen, ohne auch nur ein anerkennendes Wort für den Verfasser zu haben. Wir fanden bis hierher Nichts, woraus die Wissenschaft auch nur einen untergeordneten Gewinnst ziehen könnte, vielmehr mit jeder Fortbewegung neue Widersprüche zu den früheren, einen oberflächlichen Sinn, dem die Wissenschaft unzugänglich ist. Würde der deutsche Geist je zu solchen Anschauungen, wie sie hier eröffnet sind, zurückkehren, dann würde er sich um alle Schätze bringen, die er auf seiner geschichtlichen Wanderung sich erwarb. Vielleicht hat der Verfasser mit diesem Buche seiner Schlacken sich entäussert, finden wir ihn geläuterter in einem anderen Werke. Wir werden dann gewiss unter den Ersten sein, die sich beeilen, ihre Huldigung ihm entgegen zu bringen.

**A. Adler.**

## Zur Notiz.

Die Fichte-Ulrici'sche „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" enthält im ersten Hefte des achtzehnten Bandes, Seite 161 u. f., folgende Erklärung des Herrn Professors Dr. Lindemann in München „an die Leser der Noack'schen Jahrbücher für speculative Philosophie:

Herr Professor Dr. Reiff in Tübingen tritt im dritten heurigen Hefte dieser Jahrbücher (S. 409) meiner objectiv gehaltenen Kritik über sein „Prinzip der Philosophie" (erstes Heft. S. 17—72) mit einer meinen ganzen Charakter so sehr verunglimpfenden und die Sache in der Art auf das persönliche Gebiet hinüberleitenden Erwiderung entgegen, dass ich es unter meiner Würde achte, seiner auf S. 412 und 413 selbst eingestandenen Gereiztheit weiter zu antworten. Weil ich von meinem Standpunkte aus (wie schon früher ein Tübinger Schreiben in der allgemeinen Zeitung, dann Wirth in seiner „Idee der Gottheit" und H. Schwarz in seiner Schrift „über die wesentlichen Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart") auf die unhaltbaren Ergebnisse seiner Lehre hinweise, werde ich von Herrn Reiff und seinem Gesinnungsgenossen, dem nicht sonderlich tactvollen Herausgeber der Jahrbücher (s. S. 72) mit Hohn und Schmähungen aller Art reichlich überschüttet. Gegen Jene, die mich persönlich oder meine schriftlich dargelegten Grundsätze kennen, und gegen Alle, welche mit Unbefangenheit

meine ruhige Kritik lesen, bin ich jeder weiteren Vertheidigung enthoben. Durch solcherlei, von Herrn Reiff schon einmal in den „Jahrbüchern der Gegenwart“ gegen den Tübinger Correspondenten der allgemeinen Zeitung nur in minderem Maasse angewandte und beklagenswerthen Beispielen der neueren Philosophie entlehnte Mittel wird seine Absicht, gewissenhafte Gegner einzuschüchtern und seine Lehre als „die Philosophie der Zukunft“ zu empfehlen, schwerlich erreicht werden.

München, den 16. August 1847.

Professor Dr. **Lindemann.**“

Die Leser werden sich am besten durch die Einsicht in die betreffenden Actenstücke selbst ihr Urtheil über diese Sache bilden. Sie dazu ausdrücklich aufzufordern, ist unsere Absicht, indem wir die obige Erklärung des Herrn Professors Lindemann hier abdrucken lassen.

Die Redaction.

---

# Corrigenda.

Seite 1017 Zeile 18 v. u. lies: gesetzte statt: gesetze
„ 1018 „ 15 v. o. lies: der statt: des
„ „ „ 25 v. o. lies: der Materie die statt: der Materie. Die
„ 1020 „ 20 v. o. lies: neueuropäischen statt: neueuropüischen
„ „ „ 24 v. o. lies: aggregatartig statt: aggregartartig
„ „ „ 13 v. u. lies: Kopernikus statt: Kapernikus
„ 1022 „ 16 v. u. lies: speculativ statt: speculativen
„ „ „ 8 v. u. lies: streiche das Komma hinter: also
„ 1023 „ 16 v. u. lies: begeisterter statt: begeister
„ 1031 „ 3 v. o. lies: der Natur statt: die Natur
„ 1032 „ 1 v. o. setze hinter: Endlichen ein Komma
„ 1033 „ 1 v. o. lies: emporheben statt: emporgehoben
„ „ „ 2 v. o. lies: sind statt: siüd
„ 1047 „ 14 v. o. lies: in die Natur statt: in der Natur

**Noack**, Dr. **L.**, Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer absoluten Vollendung dargestellt. Erster Theil: Die Religion in ihrem allgemeinen Wesen und ihrer mythologischen Entwicklung. gr. 8. In Umschlag geh. 2 Thlr. 15 sgr. oder 4 fl. 30 kr.

Desselben Werkes zweiter Theil. Die absolute Religion, oder die vollendete Offenbarung Gottes in der Religion der Menschheit. gr. 8. geh. 2 Thlr. 15 sgr. oder 4 fl. 30 kr.

Dessen, die speculative Religionswissenschaft im encyklopädischen Organismus ihrer besonderen Disciplinen. Auch unter dem Titel: Theologische Encyklopädie als System. gr. 8. geh. 2 Thlr. 20 sgr. oder 4 fl. 40 kr.

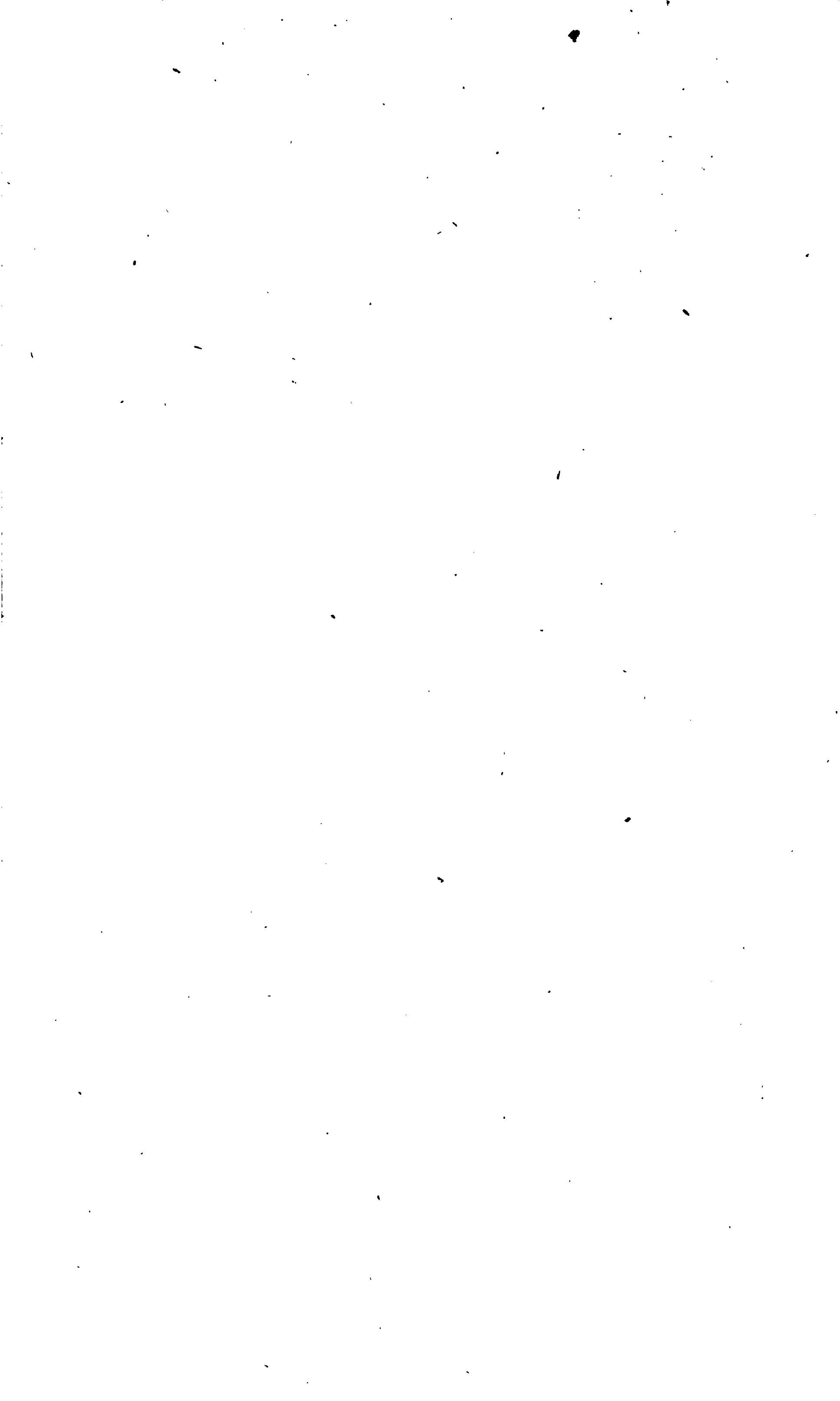
**Paulus**, Dr. **H**, **E**, **G**, die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schelling'schen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841—42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt. gr. 8. Herabgesetzter Preis 2 Thlr. oder 3 fl. 36 kr.

**Proudhon, P. J.**, Philosophie der Staatsökonomie oder Nothwendigkeit des Elends. Deutsch bearbeitet von K. Grün. 2 Bde. 8. 3 Thlr. 10 sgr. oder 6 fl.

**Schwanbeck, Eugen Alexis**, über die Quellen der Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch. Erster Band. Ueber die Quellen der Apostelgeschichte. gr. 8. geh. 1 Thlr. 15 sgr. od. 2 fl. 42 kr.

**Sophronizon**, neuer, oder Reflexionen und Miscellen über wissenschaftliche, kirchliche und allgemeine Zeiterscheinungen und Denkaufgaben. Von Dr. H. E. G. Paulus. gr. 8. I—III. Bd. Jeder Band von 3 Heften. 2 Thlr. 15 sgr. od. 4 fl. 30 kr.

---









Widener Library
3 2044 105 182 687